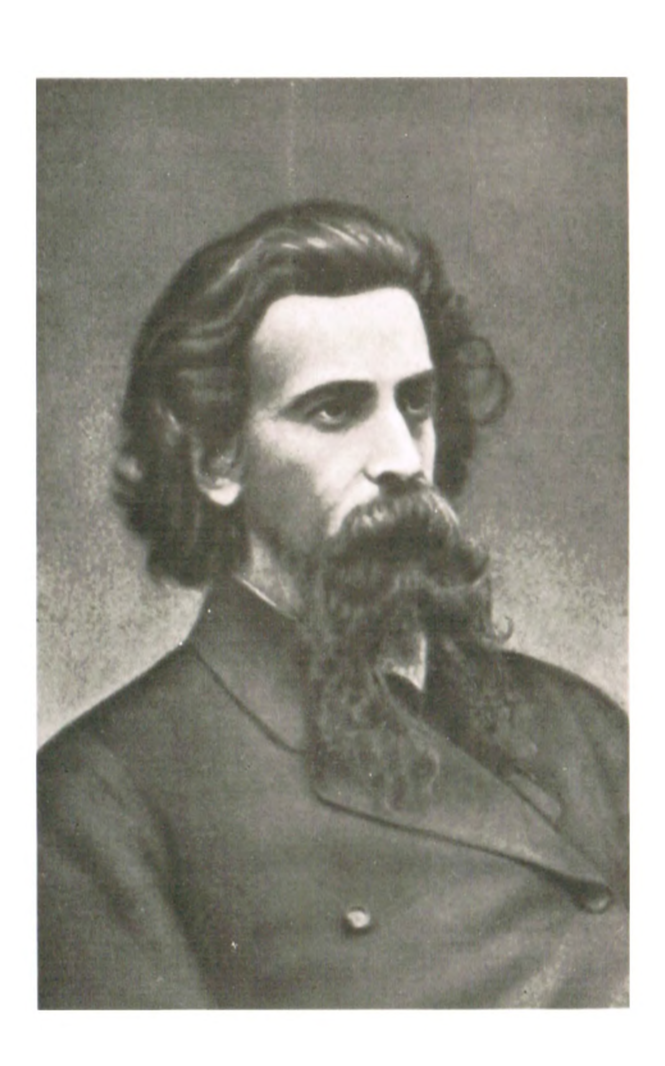
Вл. СОЛОВЬЕВ

СОЧИНЕНИЯ



ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ
ТОМ 104

Владимир Сергеевич
СОЛОВЬЕВ

СОЧИНЕНИЯ
В ДВУХ ТОМАХ

ТОМ 1

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
ИЗДАТЕЛЬСТВО
«МЫСЛЬ»
МОСКВА — 1988

ББК 87.3(2)
С60

РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Составление, общая редакция
и вступительные статьи *А. Ф. ЛОСЕВА* и *А. В. ГУЛЫГИ*

Примечания
С. Л. КРАВЦА и *Н. А. КОРМИНА*

С $\frac{0301030000-130}{004(01)-88}$ Без объявления

ISBN 5-244-00192-2
ISBN 5-244-00193-0

ТВОРЧЕСКИЙ ПУТЬ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

Вл. Соловьев — это крупнейшая фигура русской философии, публицистики и поэзии второй половины XIX в. Он еще очень мало изучен в нашей науке, а его изучение представляет огромные трудности ввиду чрезвычайной сложности и многогранности его творческой натуры. Первое и основное, что бросается в глаза при изучении Вл. Соловьева,— большое духовное беспокойство, заставляющее его болезненно чувствовать шаткость и обреченность старого мира. Он предчувствовал наступление мировых событий катастрофического характера; и это предчувствие было у него настолько глубоко и не выразимо обычным прозаическим языком, что он в конце концов заговорил в пророческих тонах и стал изображать наступление конца истории в духе чистейшей мифологии. Поэтому, хотя Вл. Соловьев и является для нас в первую очередь предметом академического изучения, тем не менее его жизнь и творчество волнуют современного читателя уже далеко не просто в академическом смысле, но и в смысле переживания конца одних исторических периодов и наступления новых, еще небывалых времен.

1

Владимир Сергеевич Соловьев родился в Москве 16 января 1853 г., в семье крупнейшего русского историка Сергея Михайловича Соловьева (1820—1879). Обстановка ранних лет Вл. Соловьева сложилась весьма благоприятно для его последующего духовного развития.

Отец Вл. Соловьева отличался строгостью нрава, необычайной систематичностью в своих исторических занятиях, в силу чего он почти каждый год издавал по одному тому своей «Истории России с древнейших времен» (1851—1879), и таких томов он издал двадцать девять. В его семье все было подчинено строгим правилам, которые и обеспечи-

вали для С. М. Соловьева его необычайную научную продуктивность в течение всей жизни. Его «История России» современными историками расценивается весьма высоко. В молодости он слушал Ф. Гизо и Ж. Мишле, исторический процесс понимал весьма органически, сделал большой вклад в историю развития русской государственности, был настроен прогрессивно и либерально, имел среди своих учеников таких, как В. О. Ключевский. Небезразлично также и то обстоятельство, что мать Вл. Соловьева, Поликсена Владимировна, происходя из украинско-польского рода, имела своим предком замечательного мыслителя XVIII в. Григория Саввича Сковороду (1722—1794).

Среднее образование Вл. Соловьев получил в московской 5-й гимназии, в которую поступил в 1864 г., а высшее образование — в Московском университете, в который поступил в 1869 г. и окончил в 1873 г. Необычайно одаренная натура Вл. Соловьева и его постоянные и, можно сказать, страстные поиски высших истин сказались уже в ранние годы его жизни. Всем известно, что Вл. Соловьев очень рано начал читать славянофилов и крупнейших немецких идеалистов. Однако мало кто знает, что в последние годы гимназии и в первые годы университета Вл. Соловьев зачитывался тогдашними вульгарными материалистами и даже пережил весьма острую материалистическую направленность, заставившую его перестать ходить в церковь, а однажды даже и выкинуть иконы из окна своей комнаты, что вызвало необычайный гнев у его постоянно добродушного отца [1]. Хотя, вообще говоря, С. М. Соловьев был настроен достаточно либерально, чтобы насильственно внедрять религию в своих детей. К чтению Вл. Соловьевым тогдашней вольнодумной литературы он относился вполне спокойно, считая это болезнью роста своего сына. Что же касается значительного либерализма в семье С. М. Соловьева, то об этом достаточно говорит, например, такой факт, как возмущение и отца и сына по поводу известия в 1864 г. о ссылке Чернышевского на каторгу. 11-летний Вл. Соловьев уже тогда счел это большой несправедливостью в отношении уважаемого писателя и философа. Факт этот ярко свидетельствует о том, насколько ярко и глубоко и насколько давно, почти в детстве, залегали корни соловьевского либерализма, принесшие в дальнейшем весьма значительные плоды.

Вероятно, не без влияния материализма Вл. Соловьев поступил сначала на физико-математический факультет,

---

[1] См.: *Величко В. Л.* Владимир Соловьев. Жизнь и творения. Изд. 2. СПб., 1904. С. 17—18.

где преподавались не только математика и физика (их он никогда не любил), но и все естественные науки. Вл. Соловьев увлекался в те годы биологией, а из биологии больше всего зоологией и ботаникой. Но достаточно было ему только провалиться на каком-то экзамене на II курсе физико-математического факультета, чтобы он тут же перешел на историко-филологический факультет того же университета и с еще большим рвением приступил к изучению чисто философских наук.

О том, с какой страстностью Вл. Соловьев стал овладевать философией и знакомиться с такими прежними властителями умов, как Хомяков, Шеллинг и Гегель (впрочем, не без интереса к Канту и Фихте), об этом свидетельствует тот, например, факт, что уже в течение первого года по окончании университета он написал магистерскую диссертацию, которую и защитил в 1874 г.

Между прочим, имеются некоторые сведения о пребывании Вл. Соловьева в Московской духовной академии в качестве вольнослушателя в промежутке между окончанием университета и защитой магистерской диссертации. Хотя Вл. Соловьев в течение этого года и проживал в Сергиевом Посаде (теперешнем Загорске), где помещалась Московская духовная академия, но из свидетельств бывших его однокашников по учебному году видно, что лекции Вл. Соловьев почти не посещал, со студентами Академии знакомств не заводил, жил в предоставленной ему комнате крайне уединенно, к окружающим относился достаточно свысока, и по всему видно, что серьезного влияния Духовная академия на него не оказала. И не трудно догадаться почему. Вл. Соловьев потратил этот год на подготовку к магистерскому диспуту, был слишком углублен в создание собственных философских и богословских концепций, чтобы чему-нибудь существенному поучиться у тогдашних профессоров Академии, проводивших, конечно, традиционную официальную богословскую линию, далекую от его уже тогда создававшейся сложной философской системы.

Написание и защиту диссертации 21-летним молодым человеком надо считать чем-то удивительным и поразительным даже для тех времен, когда диссертации хотя и содержали всего несколько десятков страниц и почти не имели научного аппарата, но зато должны были опираться на твердо обоснованную собственную теорию. Эта работа молодого Соловьева ярко свидетельствует о необычайном напоре, а также о простоте и ясности его философского мышления, о его убедительности и очевидности, соперничавших с его глубиной и широтой исторического горизонта.

В июне 1876 г. Вл. Соловьев приступил к преподаванию в университете, но из-за профессорской склоки в марте 1877 г. покинул Москву и перевелся в Петербург. Там он стал членом Ученого комитета при Министерстве народного просвещения и одновременно преподавал в университете, где в 1880 г. защитил докторскую диссертацию. Но игравший в Петербургском университете основную роль М. И. Владиславлев, который раньше столь положительно оценил магистерскую диссертацию Вл. Соловьева, стал теперь относиться к нему довольно холодно, так что Вл. Соловьев оставался на должности доцента, но не профессора.

В 1881 г. преподавательская деятельность Вл. Соловьева навсегда закончилась после прочтения им публичной лекции 28 марта 1881 г., в которой он призывал помиловать убийц Александра II. Поступок Вл. Соловьева был продиктован наивным, искренним и вполне честным его убеждением в необходимости христианского всепрощения.

Прочтение этой лекции, текст которой не сохранился, обычно считают причиной ухода Вл. Соловьева из университета. Однако ради соблюдения исторической точности необходимо сказать, что в несколько более ранней публичной лекции, от 13 марта того же года, Вл. Соловьев энергично протестовал против всякого революционного насилия (См. *3*, 417—421) [1]. После прочтения лекции от 28 марта петербургский градоначальник хотел сурово наказать Вл. Соловьева. Министр внутренних дел М. Т. Лорис-Меликов написал Александру III докладную записку, в которой указывал на нецелесообразность наказания Вл. Соловьева ввиду его всем известной глубокой религиозности и ввиду того, что он сын крупнейшего русского историка, бывшего ректора Московского университета С. М. Соловьева. Александр III счел Вл. Соловьева «чистейшим психопатом», удивляясь, откуда у «милейшего» его отца, С. М. Соловьева, такой сын, которого К. П. Победоносцев именовал «безумным» [2]. И дело осталось без серьезных последствий.

Все же из университета Вл. Соловьеву пришлось уйти, хотя его никто не увольнял. Да и ушел он, как можно думать, не столько из-за шумихи по поводу его лекции, сколь-

---

[1] Здесь и далее сочинения Вл. Соловьева приводятся по изд.: Собр. соч. Владимира Сергеевича Соловьева. 2-е изд. СПб., 1911—1914. Курсивом обозначается том, следующей цифрой — страницы.

[2] См.: К. П. Победоносцев и его корреспонденты. Письма и записки. М.; Пг., 1923. Т. I. Полутом 2. С. 828, 938. Сведения о лекции Вл. Соловьева см. в изд.: Былое. 1906. Март. № 3. С. 48—55 (П. Щеголев); 1907. Март. № 3. С. 306—307 (Л. З. Слонимский); 1918. Апрель — май. № 4—5. С. 330—336 (П. Щеголев).

ко потому, что весьма не любил преподавание с его принудительными моментами вроде лекционных программ, расписания лекций, студенческих экзаменов, ученых советов, отчетов и т. д. Несмотря на обширные философские знания и редкую научную выучку, Вл. Соловьев чувствовал, что в его жилах билась кровь проповедника, публициста и вообще оратора, литературного критика, поэта, иной раз даже какого-то пророка и визионера и вообще человека, преданного изысканным духовным интересам. Быть профессором было для него просто скучно. На этих свободных от казенных форм путях деятельности Вл. Соловьев целиком отдается написанию произведений чисто церковного характера, которые уже были подготовлены его философско-теоретическими раздумьями. Он задумывает трехтомный труд в защиту католицизма, но по разным причинам цензурного и технического характера вместо этих запланированных трех томов вышла в 1886 г. работа «История и будущность теократии», а в 1889 г., уже на французском языке, в Париже, «Россия и вселенская церковь». В связи с этим в области богословия у Вл. Соловьева появилось много врагов и неприятностей, вплоть до запрещения ему печатать труды на церковные темы. Но опять-таки и здесь Вл. Соловьев нашел для себя выход. Глубокий ум и широкая натура философа обеспечили ему работу не менее интересную, чем богословие, а именно работу литературно-критическую и эстетическую. Впрочем, в последние годы своей жизни и особенно с 1895 г. он возвращается к философии.

Вл. Соловьев был «бездомный» человек, без семьи, без определенных занятий. Человек он был экспансивный, восторженный, порывистый и, как мы сказали выше, живал большей частью в имениях своих друзей или за границей. К концу 90-х годов здоровье его стало заметно ухудшаться, он стал чувствовать неимоверную физическую слабость. Будучи в Москве летом 1900 г., он принужден был в июле приехать в подмосковное имение Узкое, принадлежавшее тогда кн. Петру Николаевичу Трубецкому, в котором жили также друзья Вл. Соловьева, известные московские профессора Сергей Николаевич и Евгений Николаевич Трубецкие. Кончина Вл. Соловьева произошла в этом имении Трубецких 31 июля 1900 г. вследствие артериосклероза, болезни почек и общего истощения организма. Похоронен он был на Новодевичьем кладбище, вблизи могилы его отца.

Так безвременно оборвалась жизнь человека, которому едва было 47 лет и который отличался небывалой силой фи-

лософской мысли, небывалым владением мировой философией и напряженной духовной жизнью.

Самым же интересным фактом биографии Вл. Соловьева является то, что почти всеми забыто или, быть может, намеренно замалчивается. Это — избрание Вл. Соловьева 8 января 1900 г. почетным академиком Академии наук по разряду изящной словесности Отделения русского языка и словесности [1]. Правда, это избрание слишком запоздало, поскольку Вл. Соловьев скончался через полгода после этого. Тем не менее подобное высокое избрание, несомненно, свидетельствует о примирении официальной России с Вл. Соловьевым, что, конечно, не разрешает, а, может быть, только углубляет те трудности в понимании церковно-политического мировоззрения философа, о которых мы скажем ниже.

2

В дальнейшем мы попробуем изложить философию Вл. Соловьева, учитывая по возможности те беспокойные искания философа, с которыми мы столкнулись уже в его биографии. Здесь мы прежде всего убеждаемся в том, что в философии Вл. Соловьев неизменно стремился к последовательности, ясности изложения и доходящей до схематизма систематичности. Следуя проблемно-аналитическому способу изложения, остановимся в первую очередь на «Критике отвлеченных начал», которая только с виду может показаться работой отрицательного характера. На самом же деле вся эта работа проникнута пафосом жизнеутверждения, так как «отвлеченные начала» критикуются здесь ради положительных целей. Не трудно представить себе, что понимает здесь Вл. Соловьев под «отвлеченными началами», как об этом он сам в яснейшей форме говорит в предисловии. Это вообще все философские односторонности, которые возникали в истории философии, боролись одна с другой, сменяли одна другую и все еще до сих пор не дошли до цельного синтеза.

Эмпиризм, или «материальное начало нравственности», есть односторонность, поскольку он не охватывает разумной нравственности и потому является отвлеченностью. Рационализм тоже односторонность и отвлеченность, поскольку игнорирует материальную сторону. Экономическая жизнь и политическая жизнь — это тоже односторонности. Религия, которая выставляет на первый план бо-

---

[1] Академия наук СССР. Персональный состав. М., 1974. Книга I. 1724—1917. С. 234 (с квалификацией «философ, публицист, поэт»).

жество без всякого живого отношения к человеку, природе и обществу, есть тоже рассудочное начало, которое Вл. Соловьев не стесняется заклеймить термином «клерикализм».

Традиционный реализм и сенсуализм, с одной стороны, и рационалистическая метафизика — с другой, друг другу противоположны, друг друга исключают и потому тоже являются отвлеченными началами знания, требующими перехода к более высокой ступени знания, к религиозной, но уже в новом смысле слова.

Что же в конце концов является не отвлеченным, а поистине конкретным? Истина для нас возможна только в том случае, если мы будем признавать всю действительность, беря ее в целом, т. е. максимально обобщенно и максимально конкретно. Это значит, что истина есть сущее, взятое и в своем абсолютном единстве и в своей абсолютной множественности. Другими словами, истина есть сущее всеединое. Мы бы особенно рекомендовали читателю внимательно ознакомиться со страницами данного трактата, где философ дает диалектику этого всеединого сущего [1].

Эти страницы написаны вполне ясно и просто, лишены односторонностей, модернистских и субъективистских изломов, отличаются благородной сдержанностью и последовательностью изложения.

Это же характерно для последней главы «Критики отвлеченных начал», но только мы здесь должны напомнить читателю о необходимости с нашей стороны критического анализа соловьевской терминологии. Он употребляет такие термины, как «мистицизм», «свободная теософия», «свободная теургия», или «искусство», но понимать их приходится достаточно условно. Под «мистицизмом» он понимает, собственно говоря, только цельное знание, всячески стараясь отождествить мистическое знание и естественные науки, или науки о самой обыкновенной природе. То, что он называет «свободной теософией», совершенно не имеет ничего общего с теософическими учениями, которые в Европе имели большое распространение в течение всего XIX в. и которые не умерли еще и сейчас. Термин «теософия» понадобился ему только ради того, чтобы отгородиться от той традиционной теологии, которая всегда представлялась ему слишком рассудочной и слишком мертвенной, слишком несвободной. Его «свободная» теософия есть учение о всеединстве, формулированном у нас выше, в которое включается как само собой разумеющееся и религиозное учение. Под «теургией» Вл. Соловьев вовсе не понимает

---

[1] См. наст. том. С. 691—697.

тоже когда-то популярного и бьющего на сенсацию учения о разного рода магии и чудесах. Теургия для него — это свободное, общечеловеческое творчество, в котором свои высшие идеалы человечество осуществляет в материальной действительности, в природе. Эту же свою теургию Вл. Соловьев называет также «искусством», вполне отдавая себе отчет в том, что это его искусство далеко выходит за рамки традиционного искусства с его чрезвычайно ограниченными целями и возможностями. Условность соловьевской терминологии вполне очевидна, но она имеет некое основание, с точки зрения Вл. Соловьева, соответствуя его возвышенным идеям и задачам, далеким от традиционной философии и ее чересчур обыденной для молодого философа лексики.

Между прочим, одно критическое замечание мы бы сделали с точки зрения подлинных намерений самого же Вл. Соловьева. Дело в том, что в своем понимании последней конкретности как «сущего всеединства», т. е. всеединства, взятого в его неделимой субстанции, Вл. Соловьев недостаточно четко проводит различие между монотеизмом и политеизмом. Ведь всеединство, взятое как таковое, говорит только о цельности всего существующего, но ничего не говорит о различии бога и мира. С таким всеединством согласятся и все античные неоплатоники, которые были язычниками и пантеистами. Правда, свое сущее Вл. Соловьев понимает как то, что обнимает все вещи и потому выше всех вещей. Но такое сверхсущее единство вполне аналогично неоплатоническому Единому, и, следовательно, у Вл. Соловьева здесь нет четкого учения о различии творца и твари. А ведь только это одно и могло бы сделать его философию чисто христианской. Эта неоплатоническая и пантеистическая тенденция найдет для себя некоторый корректив в его «Чтениях о Богочеловечестве», которых мы коснемся ниже.

Вслед за «Критикой отвлеченных начал» удобно будет указать на работу «Кризис западной философии (против позитивистов)», хотя написана она была несколько раньше. Здесь тоже ставится основной для философии Вл. Соловьева вопрос о цельности знания, но ставится уже не столько теоретически, сколько исторически.

В истории философии Вл. Соловьев различает века господства авторитета, т. е. авторитета веры, века приравнения разума и веры и, наконец, века преобладания разума над авторитетом веры. Все эти века являются для Вл. Соловьева преодоленным прошлым. Его совершенно не устраивает борьба в Новое время индивидуального разума

с природой, подобно более ранней его борьбе с авторитетом веры. Хуже всего для него подчинение природы разуму в западной философии от Декарта до Гегеля. С точки зрения Вл. Соловьева, является вполне естественным и необходимым появление материализма как реакции на метафизику разума. Но и позитивизм, это последнее философское слово для времени Вл. Соловьева, также терпит крах, причем крах этот он разъясняет на примере философии Шопенгауэра и Э. Гартмана.

Основной вывод этой работы Вл. Соловьева ясен. Никакая предыдущая ступень философии не может совершенно игнорироваться. Но она всегда есть лишь односторонность, которая найдет свое соответствующее место только при условии нашего освобождения от всей западной философии и только при условии нашего возвращения к чистому и нетронутому авторитету веры, в свете которой единственно и можно осмыслить все эти бесконечные односторонности западной философии, сами свидетельствующие о своей гибели в качестве претендующих на абсолютное знание.

Если подвести итог работы Вл. Соловьева о кризисе западной философии, то никакие содержащиеся в ней преувеличения не могут заслонить от нас истинной соловьевской концепции. А истина эта сводится к тому, что все эти ступени западной философии являются для нас во всяком случае преодоленной ступенью мышления. Можно не соглашаться с Вл. Соловьевым, когда он призывает вернуться к непосредственному авторитету, но, во-первых, сам он говорит на этот раз уже не просто только о доразумном авторитете, но понимает этот авторитет в связи со всей последующей западноевропейской философией разума. А во-вторых, для тех, кто не признает авторитета веры, все же раз и навсегда остается авторитет простой, ясной и общедоступной непосредственности бытия, без которой никакие ухищрения разума и науки не могут привести к истине. Мощная сила философского мышления даже в откровении веры находит свое непобедимое рациональное зерно.

В работе Вл. Соловьева «Философские основы цельного знания» (1877) нас поражает строгая последовательность мысли и ее систематизация, доводимая до крайнего схематизма.

Наша жизнь, говорит Вл. Соловьев, полна всякого рода мучений, далека от всеобщего блаженства. Но из этого следует, что человек не может оставаться в подобном состоянии и стремится к какой-нибудь счастливой цели. Но стремиться к цели — значит пребывать в постоянном развитии,

так как постоянное пребывание в неподвижности исключает всякую цель.

Но что значит развиваться? Это значит, во-первых, быть чем-то и быть этим чем-то во всех моментах своего развития. А во-вторых, что каждая точка развития приносит с собой какую-то новость, которой не было раньше. Но простое сопоставление этих новых точек опять-таки противоречит развитию. Все эти точки должны быть в развивающемся уже с самого начала в нерасчлененном виде всем тем, чем оно станет впоследствии; так, семя растения потенциально содержит в себе уже все будущее растение, только тогда и возможно развитие в собственном смысле слова. Другими словами, развитие должно быть жизнью, а развивающееся должно быть живым организмом или существом.

В дальнейшем Вл. Соловьев применяет такую схему развития и к истории человечества. Эта история начинается у него с семьи, которую он понимает как примитивный человеческий организм, еще близкий к биологическому состоянию, названному им в данном случае экономической ступенью. Ей противостоит та ступень человеческого развития, когда вместо чистой экономики зарождается нечто общее между собою всех человеческих индивидуумов, он называет ее политической ступенью; и наконец, по Вл. Соловьеву, наступает ступень духовного общения людей, которую он называет церковью. Так от примитивного организма человечество развивается до ступени церковного общения.

Современный исследователь философии Вл. Соловьева должен весьма критически относиться к его терминологии. В работе, часть которой мы сейчас изложили, нет ничего собственно церковного, а рассуждение заканчивается теорией всеобщего духовного развития. Всякий спросит: при чем же тут обязательно церковь? На этот вопрос в чисто логическом плане ответить, конечно, трудно, и гораздо легче ответить на него чисто биографически. Кроме того, следует обратить внимание на то, что здесь Вл. Соловьев приводит духовное развитие человечества не просто к церкви, но к трем важнейшим категориям человеческой мысли, а именно к истине, добру и красоте.

В этой ранней работе Вл. Соловьева есть нечто такое, что мы должны обязательно учесть, если действительно нас интересует вся его философская система. Именно свое учение о развитии, как мы знаем, он уже применил к человечеству в целом. Но для завершения всей системы эту категорию развития надо было применить еще и ко всему миру,

и к бытию в целом, чтобы не оставалось и намека на какую-то неполноту или незавершенность.

Организм есть единство и цельность. Следовательно, и все бытие тоже есть единство и цельность. Однако эту цельность нельзя понимать ни натуралистически, потому что натурализм оставляет без внимания всю область духовного развития, ни идеалистически, потому что идеализм, взятый сам по себе, в отрыве от всего прочего, и прежде всего от материи, оказывается, с точки зрения Вл. Соловьева, рационализмом, т. е. рассудочной философией, которая тоже бессильна охватить всю область духовного развития. Гораздо более полноценной философией является, по Вл. Соловьеву, философия мистическая, занятая, по его словам, «не внешним порядком явлений, а внутренним порядком существ и их жизни, который определяется их отношением к существу первоначальному» (*1*, 304). Но и она слишком часто оказывается связанной то с натурализмом, то с идеализмом. Поэтому и она требует совершенно новой разработки.

Здесь мы должны напомнить о необходимости относиться к философской терминологии Вл. Соловьева весьма критически, учитывая ее теологическую окраску, не всегда адекватную содержанию самого развиваемого здесь философского понятия. И если о натурализме и идеализме более или менее еще можно говорить и думать так, как это дано у Вл. Соловьева, то термин «мистицизм» в его понимании совершенно не соответствует той цельности всеобщей органической действительности, которую, конечно, нельзя охватить ни методами изолированного эмпиризма, ни методами рассудочно-идейного построения. Против термина «мистицизм» можно и нужно спорить, но против органического понимания всеобщей действительности спорить невозможно. Раз существует все, оно все и охватывает, т. е. все находится во всем. А это значит, что все существующее есть не больше как живой орган всего общего. И такая *органическая логика,* создание которой провозгласил, но не осуществил Вл. Соловьев в своей работе, никакого отношения к мистике не имеет. Такой же разнобой между философской терминологией и философской сущностью дела у Вл. Соловьева мы будем наблюдать и дальше. Точно так же и под термином «церковь» нужно понимать у Вл. Соловьева, согласно духу и букве его учения, некую всеобщую целостность и всеохватность бытия, или, как он говорит, всеединства, но только в таком идеальном состоянии, когда уже преодолеваются все несовершенства жизни, и человек приобщается или по крайней мере стремится к такому

идеальному состоянию. Поэтому если отнестись критически к терминологии Вл. Соловьева, то необходимо сделать ряд усилий преодолеть ее возвышенно-религиозный оттенок, чтобы добраться до философской сущности и увидеть здесь, наконец, учение о жизни, о бытии, включая всю человеческую и всю космическую сферу как нерушимую и всеединую целостность. Учение это, кроме того, мотивируется, как мы видели, у Вл. Соловьева чисто жизненными задачами человека и его моральным пафосом, который должен преодолеть несовершенства жизни и преобразить ее в целях лучшего будущего.

Покамест мы будем подходить к философии Вл. Соловьева с какой-нибудь посторонней ей точки зрения, она легко может представиться в виде непонятного нагромождения абстрактных категорий; но критический анализ его философской терминологии обнаруживает как давно ушедшие для нашей современности и вполне устаревшие истины, так и живое чувство действительности, отрицательные стороны которой философ стремится к тому же с большим вдохновением переделать и преобразовать.

3

Второй период в творчестве Вл. Соловьева обычно характеризуется как разрыв философа со славянофильством, т. е. с воззрениями А. Хомякова, И. Киреевского, И. Аксакова. Такая характеристика Вл. Соловьева содержит в себе некоторые правильные черты, но отнюдь не может проводиться безоговорочно, а во многом является даже и просто неверной.

Дело в том, что Вл. Соловьев, несмотря на все свои разнообразные интересы, всегда был и оставался профессиональным философом и мыслил всегда в систематически продуманных категориях, чего никак нельзя сказать о славянофилах. Это были свободные литераторы, которые весьма талантливо, а часто и совершенно случайно выражали свое национальное самосознание, не заботясь ни об его продуманном обобщении, ни об его логической последовательности. Полную противоположность этому составляла философия Вл. Соловьева. Правда, в статье 1877 г. «Три силы», написанной в связи с патриотическими настроениями тогдашнего русского общества в период русско-турецкой войны 1877—1878 гг., Вл. Соловьев весьма близко к славянофильству характеризует мусульманский Восток, западную цивилизацию и синтетический характер славянства в России.

Вл. Соловьев говорит о необходимости нашего избавления и от восточного фатализма, и от западного индивидуализма. Совсем не абсурдно то, что должен же быть такой народ или такие народы, которые осознают высшую свободу с полным удовлетворением как всех личных прав, так и всего общественного приоритета. Даже когда Вл. Соловьев утверждает, что такими народами являются народы славянские, и особенно русский, то и здесь, прежде чем все это отвергать с потолка, приходится о многом задуматься. И особенно приходится здесь задумываться потому, что под Россией Вл. Соловьев понимает пока еще весьма обобщенную категорию, лишенную узкого национализма и эгоизма. А ведь в таком случае ничто не мешает мыслить Россию с тем общечеловеческим содержанием, которое, между прочим, выдвигается самим Вл. Соловьевым. Здесь, однако, философ выходит далеко за рамки славянофильских национальных проблем и начинает ставить вопросы в гораздо более широком плане. Итак, даже в этом, казалось бы, максимально славянофильском сочинении («Три силы») наш критический анализ обнаруживает нечто далеко выходящее за пределы старого славянофильства.

Наконец, что касается не обобщенно-философских, но конкретно-исторических оценок, то Вл. Соловьев даже еще до прямых споров со славянофилами весьма далек от огульного осуждения индивидуализма Запада и от огульного оправдания фатализма Востока. Философия Шеллинга, например, со своей критикой рационализма на путях искания цельного знания весьма высоко оценивается Вл. Соловьевым. Что же касается философии Спинозы, то впоследствии Вл. Соловьев прямо писал: Спиноза «был моею первой любовью в области философии...» (*9*, 3). Картезианство он, конечно, осуждает за абсолютизацию человеческого субъекта, каковая «ложь» осталась в картезианстве, «несмотря на благородные попытки преодолеть ее, сделанные Мальбраншем и Спинозой» (*9*, 163). Значит, не только философия Спинозы, но и мистическая философия Мальбранша его интересовала. Наконец, долголетнее и глубокое увлечение Вл. Соловьева Шопенгауэром общеизвестно.

Еще до мнимого «разрыва» со славянофильством Вл. Соловьев также весьма критически относился и к восточному, т. е. византийско-московскому, православию, перед которым славянофилы безоговорочно преклонялись.

После события 1 марта 1881 г. и в течение всех 80-х годов Вл. Соловьев сплошь высказывал весьма горькие истины по адресу византийско-московского православия. Если угодно, эти 80-е годы можно считать вторым периодом дея-

тельности Вл. Соловьева, как это делают многие. Однако уже и приведенных у нас сейчас материалов из 70-х годов вполне достаточно для того, чтобы этот предполагаемый многими второй период творчества философа резко не противопоставлять первому периоду. Об этих 80-х годах мы сейчас кратко скажем. Но мы должны тут же отметить то весьма важное обстоятельство, что с историко-философской точки зрения важен не столько критицизм Вл. Соловьева по отношению к славянофильству, сколько его переход на новые позиции, которые находились уже за пределами той завершенной и гармонической философской системы, которую строил Вл. Соловьев. Но как раз критика Вл. Соловьевым византийско-московского православия вселяла в его сознание большое беспокойство и тревогу, нарушая выработанную философом гармонию. Кроме того, в своих беспокойных стремлениях найти потерянный им философско-религиозный покой философ наперекор византийско-московскому православию начинает восхвалять римский католицизм. Но и здесь его ожидали большие разочарования; и, кажется, уже и сам он осознал весь утопизм своих римско-католических исканий. Стройное философское мировоззрение, почти целиком уничтоженное им самим в результате беспощадного разоблачения византийско-московской практики, не могло удержаться даже и с обращением к католицизму. И хотя оно еще оставалось у философа до последних дней в его теоретической философии, но в области социально-исторических и церковно-политических воззрений погибло раз и навсегда.

Особенно резкой критикой византийско-московской церкви отличаются сочинения Вл. Соловьева конца 80-х годов. Критика была настолько ожесточенная, что сочинения эти даже не могли быть напечатаны в России, а Вл. Соловьев опубликовал их за границей на французском языке. В переводе на русский язык они могли появиться только через несколько лет после его смерти [1].

Византийская церковь, говорит он, некогда была живым телом, но ныне это тело «умирает и разлагается». Это — «мертвая церковь» [2], не требующая никакой органической связи и никакого действительного общения с ней. Русская церковь не обладает духовной свободой, она порабощена светской властью, являясь лишь «казенным православием», нашедшим своего обличителя в лице

---

[1] *Соловьев Вл.* Россия и вселенская церковь. М., 1911; *он же.* Русская идея. М., 1911; *он же.* Владимир Святой и Христианское государство и Ответ на корреспонденцию из Кракова. М., 1913.

[2] *Соловьев Вл.* Россия и вселенская церковь. С. 111, 112.

известного славянофила И. С. Аксакова, чьи взгляды преследовались высшей государственной администрацией и духовной цензурой. Доказывая свой тезис о полной зависимости русской церкви от государства, Вл. Соловьев обычно цитирует И. С. Аксакова, с которым его объединяет глубокое убеждение в «подмене идеала», в замещении «правды внутренней» «правдой формальной» [1]. Вл. Соловьев полностью согласен с И. С. Аксаковым, что в русской церкви царит «мерзость запустения», а у ограды церковной стоят не ангелы, охраняющие ее входы и выходы, а «жандармы и квартальные надзиратели... эти стражи нашего русского душеспасения, охранители догматов русской православной Церкви, блюстители и руководители русской совести». Таким образом, национальная русская «Церковь покинута Духом Истины и Любви, и посему не есть истинная Церковь Бога» [2].

Вл. Соловьев разделывается с церковно-политической областью весьма радикально. Если принять во внимание, как он громит «Святейший Синод» и всю рабски подчиненную светской власти церковную иерархию, как он отзывается о духовных семинариях и духовных академиях и как он презрительно клеймит режим Победоносцева и Дмитрия Толстого, то можно будет подумать, что перед нами здесь выступает крайне левый мыслитель и самый настоящий церковно-политический революционер. И эта струя в мировоззрении Вл. Соловьева действительно достаточно сильна. Но было бы весьма легкомысленно останавливаться на этом и не учитывать того, что имеет у Вл. Соловьева совершенно противоположный смысл.

Он — самый искренний и самый горячий защитник максимально-канонического и строжайше догматического православия. И в этом смысле он максимально консервативен, и даже гораздо консервативнее тех официальных учреждений и лиц, которых он с таким пафосом громит. Официальная Россия ему чужда, и он с ораторским пафосом ее критикует. Но неофициальная Россия, весьма далекого прошлого, а также представлявшегося ему весьма далекого будущего, возникающая на основе соединения церквей, папского авторитета и международной вселенской значимости церкви, — это тоже предмет его восторгов и красноречивейших церковно-политических упований. Вероятно, таким патетическим старанием совмещать критицизм и консерватизм только один Вл. Соловьев и отличался в Рос-

[1] *Соловьев Вл.* Россия и вселенская церковь. С. 125, 131.
[2] Там же. С. 139, 140.

сии в XIX в. Но есть и еще одна черта в личности Вл. Соловьева, о которой необходимо сказать, чтобы наша характеристика его философского развития была исторически точной. Речь идет об его интимном отношении к римскому католицизму. Тут тоже была характерная для Вл. Соловьева двойственность.

Вл. Соловьев завел дружбу с целым рядом католических деятелей, особенно с епископом И. Г. Штроссмайером, тоже восторженным сторонником объединения церквей. Его он посетил в Загребе в сентябре 1886 г.; и из соловьевской переписки видно, насколько близкая и теплая дружба возникла между еще молодым Вл. Соловьевым и старым епископом. Известно также, что Штроссмайер писал о Вл. Соловьеве кардиналу Рамполле, государственному секретарю папы Льва XIII, получившему не только письмо Штроссмайера, но и брошюру самого Вл. Соловьева. Последнему оставалось только поехать в Ватикан, где его ожидал самый милостивый и дружеский прием. Однако Вл. Соловьев в Рим не поехал, для чего у него, конечно, были какие-то свои причины. Правда, ревнители католицизма утверждали, что в 1896 г. Вл. Соловьев перешел в католичество униатского обряда [1]. Это, однако, чрезвычайно сомнительно, поскольку имеются воспоминания С. А. Беляева, священника села Узкого, о несомненном православном настроении Вл. Соловьева перед смертью [2].

Только теперь мы можем решиться характеризовать тот новый этап философского развития, который наметился у Вл. Соловьева начиная с 1881 г. Этот этап весьма труден для анализа ввиду его глубокой противоречивости.

Прежде всего его решительная и убежденная критика не только церкви, но и государства, под опеку которого церковь попала, свидетельствует о полном крахе того философского благополучия, которым характеризовалась теоретическая философия Вл. Соловьева. Его беспощадная и убийственная критика византийско-московского православия достигает прямо степени какого-то натурализма и разоблачительства. Здесь нет уже и следа увлечений Вл. Соловьевым немецкой классической философией, здесь его философия вполне натуралистическая.

Далее, однако, с той же восторженностью Вл. Соловьев проповедует победу христианской идеи в будущем, когда все человечество сольется в единую и нераздельную вселенскую церковь. Этот образ мыслей граничит уже с романти-

---

[1] *См.: Кузнецов Н.* По поводу толков о принятии В. С. Соловьевым католицизма. СПб., 1910. С. 4—5.

[2] См.: *Соловьев Вл.* Письма: В 3 т. СПб., 1908—1911. Т. III. С. 216.

кой, которая в соединении с указанным соловьевским натурализмом модифицируется здесь в весьма своеобразный романтически-натуралистический утопизм.

4

Церковно-политические идеи захватили Вл. Соловьева в 80-е годы настолько глубоко, что философ даже отошел от всякой другой тематики. В 90-х годах этот церковно-политический интерес у него заметно слабеет, по крайней мере если судить по его печатной продукции. Теперь он занимается темами и эстетическими, и литературно-критическими, и публицистическими, и историческими и, как мы уже говорили выше, даже вновь возвращается к темам чисто философско-теоретическим. Если угодно, этот период 1889—1900 гг. можно считать третьим периодом его творчества. Но период этот очень сложный ввиду своей глубокой зависимости от первых двух — 1874—1881 гг. и 1881—1889 гг. Глубокий отпечаток наложили на все творчество Вл. Соловьева его церковно-политические искания. Мы уже сказали выше также о специфической направленности мысли философа, которую мы могли бы назвать романтически-натуралистическим утопизмом, и об его стремлении везде устанавливать полярные отношения, т. е. стихию противоречивого развития. Можно сказать, что вся его терминология 90-х годов явно несет на себе следы тех новых для него исканий, которые выходят за границы строгой систематики.

Скажем сначала несколько слов об эстетических и литературно-критических работах Вл. Соловьева этого периода.

Несомненно, значительным трактатом является его «Красота в природе» (1889). Здесь характерно уже самое обращение философа к теме природы, поскольку природа почти всегда мыслится всеми как нечто сугубо объективное, сугубо самостоятельное и живое. В ней философ находит прежде всего активнейшее творчество новых форм, находит эволюцию и прогресс и вечную борьбу жизни с бесформенной, мертвой, а потому и безóбразной материей. «Творческая эволюция» Бергсона вышла в 1908 г. Но за 20 лет до этого сочинения, исполненного глубокого драматизма мысли, Вл. Соловьев уже дал картину постоянных жизненных порывов в природе и их борьбы, часто неудачной и гибельной, с мертвой материей. Он пишет: «Наша биологическая история есть замедленное и болезненное рождение. Мы видим здесь явные знаки внутреннего противоборства, толчки и судорожные сотрясения, слепые дви-

жения ощупью; неоконченные наброски неудачных созданий,— сколько чудовищных порождений и выкидышей!» (*6*, 56). В статье масса отдельных весьма талантливых характеристик различных форм жизни в природе, как, например, весьма талантливо дана эстетика безобразия, свойственного червям. Однако с философской точки зрения для нас сейчас важно не это, а важна глубокая оценка творческого жизненного процесса, отсутствие которого он нашел в средневековом мировоззрении.

В статье «Общий смысл искусства» (1890) для исследователя соловьевской философии опять-таки важно не то, что красота в искусстве есть результат воплощения идеи в материи. Такое воззрение более или менее свойственно почти всем философам-идеалистам. Но для Вл. Соловьева важно не просто отражение идеального в реальном, а именно воплощение, в буквальном смысле воплощение. «...Красота нужна для исполнения добра в материальном мире, ибо только ею просветляется и укрощается недобрая тьма этого мира» (*6*, 77). «Для своей настоящей реализации добро и истина должны стать творческою силою в субъекте, преобразующею, а не отражающею только действительность» (*6*, 79). Итак искусство не есть ни отражение действительности, ни отражение идеала, но фактическое преображение человека и общества и, так сказать, настоящее превращение того и другого в идеал, т. е., собственно говоря, та свободная «теургия», о которой когда-то говорил Вл. Соловьев.

Такого же рода реалистическим характером отличается статья Вл. Соловьева «Первый шаг к положительной эстетике» (1894), где он восхваляет эстетику Н. Г. Чернышевского неожиданно, может быть, для тех, кто подходит к Вл. Соловьеву с точки зрения абстрактного идеализма, но вполне понятно для тех, кто вникал в предыдущее философское развитие самого Вл. Соловьева. Ведь мы уже убедились в том, что реально теперь для Соловьева только фактическое преображение человека, а не просто идеальные построения, хотя бы даже то были догматы христианской веры. Что прекрасное есть жизнь — это теперь, конечно, значимо для Вл. Соловьева, как было значимо, но совсем с других позиций, для Чернышевского. Искусство, если оно есть только слабое отражение жизни, отвергается и тем и другим мыслителем. Вместе с тем жизнь, как реальное и вполне объективное преображение человека,— это и есть настоящая красота и настоящее искусство (см. *7*, 76—77). Однако необходимо заметить, что Вл. Соловьев многое считает в работе Чернышевского недосказанным и недоказанным, а многое и просто неверным. Зато, по его мнению, вер-

на основная мысль. И ее-то Вл. Соловьев считает правильной, несмотря на 40 лет, прошедшие после написания диссертации Чернышевским, особенно ввиду уже появившихся при Вл. Соловьеве сепаратистских стремлений целиком оторвать искусство от всякого жизненного действия.

Кроме названных сейчас эстетических работ Вл. Соловьеву принадлежит еще целый ряд литературно-критических статей, очень ценных во многих отношениях. В них он последовательно и систематически излагает свое учение о красоте с тем же самым, теперь для него весьма характерным, упорным пониманием идеального как движущей материальной силы и материального как преображенно слитого с идеальным.

5

В период своих церковно-политических исканий Вл. Соловьев особенно критиковал Византию за то, что она представляет собою исповедание высоких христианских догматов и в то же самое время чисто языческую бытовую практику. Тем самым философ формулировал необходимость общественно-политического прогресса вместо византийского антихристианского застоя. Если творческая и преобразующая деятельность человека для этих целей была поставлена в центре его эстетики, то идея прогресса начинает главенствовать у Вл. Соловьева в его философско-исторических представлениях 90-х годов. В сущности говоря, это старая идея Вл. Соловьева, потому что еще в «Критике отвлеченных начал» он кроме идеальной истины постулирует также и ее историческое становление, в котором истина и неистина борются между собою; и истине только еще предстоит победа, которую необходимо завоевать. Но, само собой разумеется, в 90-е годы «идея прогресса» получает у Вл. Соловьева гораздо более острое, насущное и даже злободневное значение.

По-видимому, вся сила соловьевских воззрений на исторический прогресс заключается не в продуманности этого понятия до конца и не в представлении такой цельности исторического прогресса, какую можно было бы формулировать ясно и просто, но в самом разнообразном выдвижении на первый план то одних, то других сторон исторического процесса и в постоянных восторженных попытках назвать и характеризовать исторические факты, которые хоть как-нибудь могут квалифицироваться как прогрессивные.

У Вл. Соловьева есть одно очень абстрактное определе-

ние исторического прогресса, оно простое, но грешит математизмом, и грешит потому, что история не есть математика. Философ пишет: «...достаточно иметь идеальное представление о той, говоря математически, *предельной* величине, к которой несомненно и непрерывно приближаются *переменные* величины человеческого прогресса, хотя по природе вещей никогда не могут совпасть с нею» (*7*, 71—72). Это определение исторического процесса и совершающегося в нем исторического прогресса довольно точно. Но кажется, оно почти бесполезно в сравнении с постоянными попытками Вл. Соловьева иллюстрировать этот прогресс на отдельных примерах.

Вл. Соловьев настолько безгранично верил в прогресс человеческой истории, что часто высказывал такие исторические суждения, в которых социальную правду и курьез было даже трудно различить. Россия при Петре I стала на путь совершенствования, которое продолжалось и при Екатерине II. Сущность Российской империи Вл. Соловьев видел в наднациональном единстве Востока и Запада, а это заставляло его признать в качестве положительного раздел Польши при Екатерине II, так как это вело к воссоединению с Россией отчужденных от нее западных земель (см. *7*, 381—384). Что Россия не есть только один русский народ, но именно «семья народов», объединенная не насилием, но добровольно,— это постоянная идея Вл. Соловьева в 90-е годы, вплоть до последнего года его жизни. С другой стороны, однако, Вл. Соловьев, всегдашний противник насильственной русификации, он восхваляет Николая I за то, что тот одернул русификаторскую деятельность Ю. Ф. Самарина в прибалтийских губерниях (см. *7*, 378—379).

Само собой разумеется, Вл. Соловьев — самый принципиальный и закоренелый противник всякого рабства и всякой основанной на нем социальной системы. Крепостничество для него есть тоже не что иное, как разновидность рабовладения. Используя русское народное выражение «ни богу свечка, ни черту кочерга», он считает крепостничество самой настоящей «чертовой кочергой» (*9*, 171), так что освобождение крестьян было для Вл. Соловьева буквально новой эрой. Но если из этого кто-нибудь сделал вывод, что философ положительно относился к так называемому «третьему сословию», то он очень ошибается, потому что это сословие для Вл. Соловьева есть тоже сословие рабов, но только не тех смиренных рабов, которые были раньше, а рабов нового типа, уже «несмиренных» (см. *7*, 73).

В конце концов поиски подлинного прогресса в характеристиках многочисленных исторических явлений произво-

дят иной раз на мыслителя, создавшего теорию всеединства и мечтавшего всю жизнь о конечном торжестве универсального добра, удручающее впечатление.

Период русской истории, современником которого был Вл. Соловьев, тоже оценивается им как тусклое и тяжкое безвременье, нравственная сила которого дошла до «круглого нуля». Мы читаем: «Заглядывая в душу нашего общества, не увидишь там ни ясного добра, ни ясного зла... Такие тусклые моменты — отсрочки для суда истории. Провидение как будто выжидает и безмолвствует» (*9*, 171).

Можно ли после всего этого удивляться, что такой всегда бодрый и оптимистически настроенный прогрессист в конце концов пришел к отрицанию всякого прогресса, и, как мы увидим немного ниже, пришел прямо к эсхатологии, к ожиданию конца мира, к страшным апокалипсическим картинам?

6

Вл. Соловьев занимался вопросами и церковными, и литературными, и политическими, и даже мистическими. Но интерес к теоретической философии его решительно никогда не покидал, а наоборот, незримо играл свою огромную роль во всем, что думал и делал философ. Самым ярким доказательством такого положения дела является то, что не только первые труды Вл. Соловьева были посвящены чисто теоретической тематике, но то же самое нужно сказать, как мы видели, и об его последних трудах.

Наряду с эсхатологией «Трех разговоров» необходимо указать на обширный чисто теоретический труд Вл. Соловьева «Оправдание добра» (1899). Поскольку философия Вл. Соловьева постепенно формировалась как система, то «Оправдание добра» является первым звеном в завершении его идеалистической системы.

Сюда же относится трактат того же года, озаглавленный «Теоретическая философия» (в качестве наброска второго звена системы). Первая статья здесь так и озаглавлена: «Первое начало теоретической философии». Всегда синтетически мыслящий философ, конечно, и тут начинает с нравственности, которая, по его воззрению, вместе с теоретической философией не может не базироваться на учении об истине: «...в мериле истины заключается понятие *добросовестности*: настоящее философское мышление должно быть *добросовестным исканием достоверной истины до конца»* (*9*, 97). После обстоятельного анализа методического сомнения Декарта автор утверждает, что если остановиться

на ступени факта, то наши психические переживания и вообще состояния нашего сознания, нашего «я» — это и есть первичный и непреложный факт. Но все дело в том и заключается, что этот факт говорит нам не столько о некоей данности, сколько о некоей заданности. Наше сознание непрерывно ставит бесконечные вопросы, и невозможно остановиться на данных сознания только как на некоем факте, хотя бы и непреложном. В нашем сознании всегда нечто является. Но что же именно в нем является — вот вопрос, с которого начинается теоретическая философия, если она хочет добросовестно стремиться к достоверной истине.

Во второй статье, озаглавленной «Достоверность разума», исходя из факта психического переживания, Вл. Соловьев утверждает, что это переживание говорит не просто о непосредственно-единичных представлениях. Все единичное возможно только в том случае, когда оно является разновидностью общего, или всеобщего. Если мы мыслим то, что называем волной, или морем, или временем, то это значит, что все такого рода предметы тут же мыслятся нами и в обобщенном виде. Если мы говорим, что есть морская волна, то это значит, что тут же мы мыслим и морскую волну вообще, независимо от того, существует ли эта морская волна объективно или не существует. Важная роль в процессе мышления принадлежит тому, что мы пользуемся не только своей памятью, но еще и обозначаем имеющийся в нашей памяти предмет определенным словом, которое как раз и позволяет перейти от единичности к всеобщности. Однако здесь же возникает вопрос: неужели и эта мыслимая нами всеобщность есть только формальный результат самого же субъективного процесса мысли? Ограничиться здесь рамками субъективности нельзя потому, что чисто формальная обобщенность мысли сделала бы эту мысль вполне бессмысленной и бесцельной. Если нет этой уже не формальной обобщенности, то остается неизвестным, почему наши мысли идут так, а не иначе и почему наше мышление, если оно не простая нелепость, всегда преследует какую-нибудь объективную цель, имеет для нас значение вполне осмысленное и целенаправленное, т. е. оно предполагает наличие объективного замысла, а не просто субъективной мысли. Но тут мы и подходим к проблеме разума как объективно достоверного разума.

Именно эта проблема и решается в третьей статье под названием «Форма разумности и разум истины». Поскольку простая психическая наличность факта невозможна без формального обобщения этого факта, то и формально-логическая обобщенность этого факта возможна только при на-

личии дальнейшего обобщения. Действительно, если существует формальная логичность непосредственного факта, то это значит, что есть нечто уже не только формальное, но и содержательное. И если есть субъективная логичность, то, следовательно, есть и объективная разумность. Нельзя мыслить субъекта без объекта, и нельзя мыслить формы без содержания, и нельзя мыслить субъективной логики без объективно и творчески действующего разума. Кроме того, поскольку действительность бесконечна, то бесконечен и творческий разум, а поскольку наше мышление не сразу достигает истины, то оно всегда есть творческое движение. Мышление, таким образом, есть становящаяся разумность.

Такова теоретическая философия Вл. Соловьева, пока еще пронизанная идеями человечески-благополучных стремлений к блаженной и счастливой общечеловеческой моральной и мыслительной системе, пока еще лишенная чувства мирового катастрофизма. Но удивительным образом эта философско-теоретическая система, продержавшаяся у Вл. Соловьева с самых молодых его лет вплоть до предсмертных произведений, с некоторого момента стала сопровождаться чувством огромного беспокойства, чувством большой тревоги за судьбы не только России, но и церкви, в которую он так наивно и трогательно веровал в течение всей своей жизни. Теперь вот и придется коснуться этих катастрофических элементов философии Вл. Соловьева.

Прежде чем коснуться эсхатологии Вл. Соловьева, которая была последним аккордом его философской системы, необходимо сказать несколько слов об общей ориентации нашего автора среди многочисленных течений и направлений мысли, особенно в последние десять лет его жизни. До последнего дня Вл. Соловьев необычайно интересовался текущей философией, да и вообще воззрениями второй половины века. Необходимо сказать, что Вл. Соловьев — литератор, публицист и критик рисуется на основании его собственных трудов как личность чрезвычайно объективная, справедливая и честная, ему присуще добродушное отношение к людям.

Модную в те времена теософию Е. П. Блаватской Вл. Соловьев считает жалким самообожествлением (см. *6*, 288). Практически же это просто шарлатанство, хотя благодушный Вл. Соловьев не возражает, что, может быть, даже и в теософии есть нечто положительное. Телепатия и медиумизм если как-нибудь и возможны, по его мнению, то они ни с какой стороны не допускают научно-эксперименталь-

ного к себе подхода, а это уже делает их для Вл. Соловьева весьма сомнительным предприятием.

Льва Толстого Вл. Соловьев определенно не любит. Для толстовца, считает он, человек является «инструментом, предназначенным к осуществлению отрицательных нравственных правил...» (*9*, 290). Отвлеченную моралистику Л. Толстого, как мы увидим ниже, Вл. Соловьев критикует в «Трех разговорах».

Настороженно встретил Вл. Соловьев зарождавшееся в 90-х годах русское декадентство в лице «старших» символистов, хотя сам он, как известно, оказал огромное влияние на символистов, особенно «младших», считавших его, как А. Белый и А. Блок, своим учителем. Вл. Соловьев решительно отвергал декадентский «оргиазм», «пифизм» и «демонизм». И это нужно понять, потому что идеализм Вл. Соловьева был теорией, основанной не только на возвышенном вероучении, но и на простых, разумных доказательствах, взывающих к научной совести людей и к их добросовестным стремлениям перестроить жизнь для торжества истины, добра и красоты. В сравнении с этим декадентство представлялось Вл. Соловьеву как ничтожное субъективистское самолюбование и как опора на разного рода мутные, темные, иррациональные стороны развратно чувствующего себя духа. Вл. Соловьеву в основе своей совершенно чуждо представление декадентов о новом их абсолюте. Он пишет: «Хотя служение этому божеству прямо ведет к немощи и безобразию, хотя его реальный символ есть разлагающийся труп, они сговорились называть это «новой красотой», которая должна заменить устарелые идеи истины и добра. Они знают, что логически это бессмыслица, но, объявив себя здорово-живешь сверхчеловеками, они тем самым признали себя существами и сверхразумными и сверхлогическими» (*9*, 292).

Само собой разумеется, что и к Ницше у Вл. Соловьева тоже безусловно отрицательное отношение. По мнению философа, сверхчеловеком мог бы быть только тот, кто сумел преодолеть смерть, но даже и у Ницше Вл. Соловьев нашел нечто положительное, а именно отражение, хотя, правда, искаженное, общечеловеческого стремления выйти за пределы только человека. У Ницше Вл. Соловьев находит не столько сверхчеловека, сколько сверхфилолога, имея в виду блестящий стиль автора «Заратустры». Однако сам Ницше устыдился и ужаснулся своего подлога истины, увидал его «пустоту и бесплодность», не перенес этого и сошел с ума. Ницшеанцы же, эти «психопатические декадентки и декаденты», «продолжают пленяться блестящею словес-

ною поверхностью, под которою лежит разлагающийся умственный труп», «сочиненный несчастным Ницше и им самим нравственно изблеванный сверхчеловек...» (*10*, 30; 31).

Нашего особенного внимания заслуживает отношение Вл. Соловьева к позитивизму. В самом общем смысле слова это отношение тоже безусловно отрицательное, как это мы находили еще в магистерской диссертации философа 1873 г. Но вот в 1898 г., признавая свою прежнюю критику позитивизма совершенно правильной, он начинает его высоко ценить в сравнении с вульгарными материалистами. О. Конт не хочет никакой материалистической метафизики, а просто говорит о необходимости изучать только явления. И в этом смысле, по мнению Вл. Соловьева, Конт совершенно прав. Он не прав только в том отношении, что не подвергает анализу самое это явление и относится к нему слишком наивно. И тут для добросовестно критикующего Вл. Соловьева весьма характерно, что выше Конта он ставит знаменитого Канта. Черты субъективизма и дуализма у Канта ему, конечно, чужды. Но то, что Кант хочет обосновать науку на основе анализа чувственно понимаемого явления,— это Вл. Соловьеву очень близко и дорого, так что лозунг «от Конта к Канту» (*6*, 274) для него звучит вовсе не регрессивно, а вполне прогрессивно. Даже больше того, учение Конта о человечестве Вл. Соловьев считает весьма ценным и аналогизирует его даже с подлинными христианскими теориями, несмотря на атеизм Конта. Вероятно, во всей истории философии Вл. Соловьев был единственным идеалистом, который нашел ценнейшие идеи у самого основателя европейского позитивизма, «зерно великой истины...» (*9*, 172).

Беспристрастность Вл. Соловьева в его оценках тогдашней философской литературы сказывается на каждом шагу. А. И. Введенский был выдержанным неокантианцем, который однажды стал доказывать, что Спиноза был атеистом. С величайшим уважением к А. И. Введенскому Вл. Соловьев критикует его взгляд на Спинозу, но при этом враждебное отношение Вл. Соловьева к неокантианству совершенно не играет никакой роли (см. *9*, 3—29). Популярный в те времена В. Вундт строил абстрактную метафизику, чуждую Вл. Соловьеву. Несмотря на это, Вл. Соловьев считает экспериментальную психологию В. Вундта методологически вполне обоснованной (см. *7*, 177).

Для объективной благожелательности Вл. Соловьева в отношении критикуемых им авторов весьма характерно то, что он написал о Константине Леонтьеве. Вл. Соловьев ни

в какой мере не мог сочувствовать К. Леонтьеву, поскольку этот последний придерживался крайне правых и небывало консервативных взглядов, расхваливая Византию и всячески порицая западную культуру, которую он знал, правда, не столько в подлинниках, сколько в бездарных перепевах. И вот, безусловно отрицательно относясь к идеям К. Леонтьева, Вл. Соловьев изобразил его честным и добросовестным мыслителем, не желавшим никому угождать, а служившим только своим идеалам, несмотря на всю непонятность толпе этих идеалов и несмотря на всю далекость их даже и от окружавшего его образованного общества. К. Леонтьев, по словам Вл. Соловьева, сердечно верил своей истине, отдал за нее жизнь и просто был хорошим человеком (*9*, 402; 406).

В заключение этих наших немногих наблюдений необходимо сказать, что для более или менее обстоятельного анализа ориентации Вл. Соловьева среди философов и писателей как его времени, так и прошлых времен необходимо учитывать, что им помещены в I издании Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона 31 статья по истории философии и 24 — по отдельным философским проблемам. Кроме того, в литературном наследии Вл. Соловьева имеется еще 12 некрологов. Этот огромный и весьма сложный материал еще никем систематически не изучался и пока только ждет своих исследователей. Ясно, что в нашей настоящей работе соответственным образом учесть его было невозможно.

7

Вл. Соловьев — это в основном здоровая, энергичная, глубокая, верующая в конечное торжество общечеловеческого и всечеловеческого идеала натура. И тем не менее Вл. Соловьев под влиянием постоянных и усиленных исторических занятий пришел невольно для себя к той философской позиции, которая уже была лишена у него жизнерадостных оценок современности и которая чем дальше, тем больше стала отличаться чертами тревоги, беспокойства, неуверенности и даже трагических ожиданий.

Вл. Соловьев — идеалист. Но в своей работе 1898 г. «Жизненная драма Платона» он прямо приходит к выводу, что и Платон не выдержал своего светлого идеализма до конца, и вообще человек не может «исполнить свое назначение... одною силою ума, гения и нравственной воли...» (*9*, 241). Все привыкли думать, что Вл. Соловьев — это какая-то неприступная крепость идеализма, лишенная вся-

ких противоречий и сомнений. На самом же деле совершался великий подвиг идеалиста, осознавшего не только всю недостаточность идеализма по его содержанию, но и в структурном смысле его трагическую судьбу ввиду невозможности преобразовать жизнь только одними идеями.

Еще в 1890 г. Вл. Соловьева посещают идеи уничтожения западной цивилизации новым панмонголизмом. В стихотворении 1894 г. «Панмонголизм» философ напоминает, как изменившая своим идеалам Византия пала в свое время в результате торжества чуждого ей народа и чуждой религии. Так и Европа, изменяя своим идеалам прогресса, тоже может подпасть под власть чуждого народа и чуждой религии. Этот ужас перед гибелью европейской цивилизации не покидал Вл. Соловьева до его последних дней, что видно из его рассуждения 1900 г., года его смерти, где он прямо говорит: «Историческая драма сыграна, и остался еще один эпилог, который, впрочем, как у Ибсена, может сам растянуться на пять актов. Но содержание их в существе дела заранее известно» (*10*, 226). Фактическим доказательством глубочайших предчувствий грядущей катастрофы является произведение Вл. Соловьева «Три разговора».

«Три разговора», начатые за границей весной 1899 г. и оконченные в России в 1900 г., за несколько месяцев до смерти автора, формально посвящены теме борьбы добра и зла. Произведение это меньше всего теоретическое. Оно и с внешней стороны написано в диалогической форме с яркой характеристикой спорящих сторон и с огромным количеством беллетристических приемов, создающих иной раз грандиозные картины общечеловеческого развития. Как и всегда у Вл. Соловьева, господствующее и даже решающее место принадлежит здесь определенной мистической презумпции. Но поскольку она проходит решительно через все содержание, то ее не так трудно вынести, так сказать, за скобки, в результате чего открывается возможность формулировать и философскую теорию автора. Отнюдь не для исчерпания предмета, но только ради его иллюстрирования мы позволим привести здесь несколько мыслей, которые вполне могут обсуждаться и сами по себе, без специалвного анализа их мистической презумпции, заслуживающей особого исследования (и довольно трудного). Вл. Соловьев критикует здесь главным образом некоторые теории борьбы добра и зла, из которых мы сейчас приведем немногое.

Прежде всего здесь критикуется взгляд, который сам Вл. Соловьев называет религиозно-бытовым: зло необходимо потому, что при его помощи достигаются благие цели. Например, убийство человека человеком есть зло, но убий-

ство неприятеля на войне есть добро, поскольку такого рода убийством достигаются высокие цели. Однако, думает автор, война хороша только тогда, когда она преследует хорошие цели. Но преследование злых целей уже никак не может оправдать войну. Точно так же и мирное состояние есть зло, а не добро. Итак, оправдание зла добрыми целями всегда условно и отнюдь не может рассматриваться как нечто обязательное. Этому в основном и посвящается первый разговор.

Далее, с точки зрения автора, тоже никуда не годится теория культурного прогресса, что составляет содержание второго разговора. Ведь нужно еще доказать, что всякий исторический прогресс обязательно направлен к добру. Однако новое отнюдь не всегда является добром. Прогресс тоже есть условность, и, чтобы быть безусловным принципом достижения добра, еще нужно определить, что это за прогресс и в какую именно сторону он движется. Участник спора, выдвигающий на первый план культурно-прогрессивную точку зрения, утверждает, что все войны были признаком некультурности и что вот теперь, когда культура достигла большой высоты, войны стали бессмысленным предприятием, да их и вообще дальше не будет. Вежливое отношение людей между собою, этот последний результат общечеловеческого культурного развития, и является такой позицией, которая решает все проблемы борьбы добра и зла. Во втором разговоре Вл. Соловьев не перестает издеваться над такого рода глупым разрешением великой проблемы.

В третьем разговоре выступает еще один спорщик, для которого решение всех проблем борьбы добра и зла возможно только при помощи чисто моральных усилий человека. Не нужно вести никаких войн, не нужно никого убивать и не нужно верить ни в какой прогресс, а нужно только учить людей добру, показывать пример доброго поведения и воспитывать в людях моральную направленность воли. Этот моралист выступает также и в первых двух разговорах. Но для автора «Трех разговоров» такая моралистика является чем-то смехотворным.

Самое же главное в третьем разговоре — это позиция, которую Вл. Соловьев считает истинной, безусловно-религиозная. Конечно, такого рода борьбу добра и зла автор понимает исключительно в свете своей мистической презумпции. Однако что же имеется здесь, кроме чисто мистической презумпции?

Здесь имеются в виду две истины. Во-первых, чтобы требовать и ожидать победы добра над злом, необходимо

признавать за этим добром безусловную и непобедимую силу, превышающую собою все отдельные, разрозненные, то процветающие, то погибающие исторические силы. И во-вторых, необходимо признавать, что это абсолютное добро может также абсолютно и воплотиться в реальной, земной обстановке. Мистическая презумпция Вл. Соловьева, о которой мы говорили, состоит в том, что абсолютное добро утверждается в виде божества, а абсолютная воплощенность его в земной обстановке, материи, есть богочеловечество Христа. Повторяем, однако, что и критически мыслящие читатели Вл. Соловьева, которым чужды идеи богочеловечества, в «Трех разговорах» найдут ряд глубоких и поучительных мыслей, которые не так-то просто отбросить позитивно мыслящему философу, пожелавшему разобраться в теориях борьбы добра и зла.

Но особенно глубокий интерес представляет собой заключительная часть третьего разговора, которая имеет название «Краткая повесть об антихристе». Вл. Соловьев затратил здесь небывалую силу художественной фантазии, настолько внушительную и неотразимую, что в настоящее время, как нам кажется, прочтение этой повести и серьезное овладение ее содержанием заинтересуют решительно каждого человека, мыслящего серьезно философски и исторически. Этот соловьевский антихрист сначала овладевает всем миром, а потом ничтожнейшим образом погибает. И вот если вникнуть в методы, которыми антихрист побеждает все человечество, то здесь можно почерпнуть много истин относительно всякого рода лже-пророков, лже-чудотворцев и лже-благодетелей человечества. Например, соловьевский антихрист очень красив. Но оказывается, что красоты еще мало для избавления человечества от зла. Антихрист очень умен и образован, и это тоже не делает его абсолютной надеждой человечества. Он хочет даже и материально обеспечить все человечество. И кроме сытости хочет даже облагодетельствовать человечество вечным миром и полумагическими, полунаучными чудесами техники и даже общением с загробным миром. И если подойти к «Трем разговорам» непредубежденно, то надо согласиться с тем, что все эти блистательные и потрясающие картины господства антихриста есть только его неимоверная глупость, примитив, шарлатанство.

Прочитав соловьевскую повесть об антихристе, всякий скажет: да, не к этому стремится человек и не о таких дешевых победах мечтает человечество, какими бы науками и искусствами и какой бы показной мощью ни обладала эта хлестаковская личина утвердить всеобщее добро. Однако,

как бы ни расценивать эту страшную беллетристику повести об антихристе, она захватывает всякого исторически мыслящего читателя, поскольку здесь перед нами невыносимые мучения и, можно сказать, вопль по поводу небывалых еще в истории и уже надвинувшихся во времена Вл. Соловьева мировых потрясений.

Таков путь философского развития Вл. Соловьева — от теоретически умиротворенного мышления через беспокойные церковно-политические искания, а также через романтически-натуралистический утопизм вместе с верой в прогресс и с полным в нем разочарованием — к потрясающим пророчествам гибели всей цивилизации и светопреставления.

А. Ф. Лосев

ФИЛОСОФИЯ ЛЮБВИ

Вл. Соловьева волновала судьба человечества. Он предвидел возможный прорыв к высшему бытию, но опасался и угрозы конца истории. Конечно, нельзя принимать всерьез то, что написано в «Краткой повести об Антихристе», венчающей его последнее крупное произведение «Три разговора». И все же обращение к этому сюжету весьма примечательно. Языком газетного репортажа повествует Соловьев о завоевании Европы желтой расой. После разгрома завоевателей возникает мировая империя во главе с Антихристом и со столицей в Иерусалиме. Последний акт мировой трагедии — столкновение разноплеменного языческого войска Антихриста с армией Израиля.

Во всей этой истории есть сильный элемент иронии (и даже пародии): Соловьев выступает против всех видов мессианства. Причем главный объект критики — толстовство, толстовское учение о непротивлении злу насилием. В «Трех разговорах» читателя потрясает экспрессивно рассказанный эпизод русско-турецкой войны, когда казачий отряд наталкивается на следы зверской расправы с мирным населением. Не сопротивляться такому злу? В лучших традициях русской баталистики Соловьев описывает бой, в котором башибузуки получили по заслугам.

И все же предчувствие культурной катастрофы не покидало мыслителя. После «Трех разговоров» посмертно вышла небольшая заметка «По поводу последних событий» — своего рода духовное завещание философа. «Боксерское восстание» в Китае Соловьев принял за начало «панмонголизма», который, по его мнению, должен привести к краху Европы. Вот последние абзацы, вышедшие из-под пера Соловьева:

«Что современное человечество есть больной старик и что всемирная история внутренно *кончилась* — это была любимая мысль моего отца (знаменитого русского историка Сергея Соловьева.— *А. Г.*), и когда я, по молодости лет,

ее оспаривал, говоря о новых исторических силах, которые могут еще выступить на всемирную сцену, то отец обыкновенно с жаром подхватывал: «Да в этом-то и дело, говорят тебе: когда умирал древний мир, было кому его сменить, было кому продолжать делать историю: германцы, славяне. А теперь где ты новые народы сыщешь? Те островитяне, что ли, которые Кука съели? Так они, должно быть, уже давно от водки и дурной болезни вымерли, как и краснокожие американцы. Или негры нас обновят? Так их хотя от легального рабства можно было освободить, но переменить их тупые головы так же невозможно, как отмыть их черноту».

А когда я, с увлечением читавший тогда Лассаля, стал говорить, ...что вместо новых народов могут выступить новые общественные классы, четвертое сословие и т. д., то мой отец возражал с особым движением носа, как бы ощутив какое-то крайнее зловоние. Слова его по этому предмету стерлись в моей памяти, но, очевидно, они соответствовали этому жесту, который вижу, как сейчас. Какое яркое подтверждение своему продуманному и проверенному взгляду нашел бы покойный историк теперь, когда вместо воображаемых новых, молодых народов нежданно занял историческую сцену сам дедушка Кронос в лице ветхого ... китайца и конец истории сошелся с ее началом!

Историческая драма сыграна, и остался еще один эпилог, который, впрочем, как у Ибсена, может сам растянуться на пять актов. Но содержание их в существе дела заранее известно» (*10*, 225—226).

Каким же образом этот безнадежный пессимист, пророк катастрофы, весь устремленный в запредельное будущее, мог создать проникновенный философский гимн земной любви, который в мировой культуре можно смело поставить в один ряд с «Пиром» Платона? У Соловьева была еще одна ипостась — лирический поэт. Ему не дано было основать семью, он влюблялся в замужних женщин; и, может быть, потому, что не суждено было ему обрести покой разделенной любви, все остальное в его переживаниях теряло свое значение. Не об этом ли говорят его стихи? Порой холодно-торжественные:

Смерть и Время царят на земле,—
Ты владыками их не зови;
Все кружась, исчезает во мгле,
Неподвижно лишь солнце любви.

Порой исполненные самых доверительных интонаций:

Милый друг, иль ты не чуешь,
Что одно на целом свете —
Только то, что сердце к сердцу
Говорит в немом привете?

Соловьев многолик. «Куда же поместить нам сегодня разные знакомые лики Соловьева,— вопрошал Александр Блок в своей речи в двадцатую годовщину смерти философа,— где найти для них киот? Нет такого киота, и не надо его; ибо все знакомые лики Соловьева — личины, как ясно указывал в воспоминаниях о нем А. Белый; а я уверен, что это — лучшее, что до сих пор было сказано о Вл. Соловьеве. Соловьев философ — личина, публицист — тоже личина, Соловьев — славянофил, западник, церковник, поэт, мистик — личины; Соловьев, как говорил А. Белый, был всегда мучим «несоответствием между всей своей литературно-философской деятельностью и своим сокровенным желанием ходить перед людьми». Сейчас, в наши дни, уже слишком ясно, что без некоего своеобразного «хождения перед людьми» всякая литературно-философская деятельность бесцельна и по меньшей мере мертва» [1].

Блок неточно процитировал Белого (хотя смысл схватил верно), в статье которого «Владимир Соловьев» сказано: «Соловьев всюду как бы ходил с большой коричневой египетской свечой» [2].

Со свечой перед людьми идут, чтобы освещать им дорогу. Какую дорогу освещал Соловьев?

В данном контексте нас интересует Соловьев как мыслитель и моралист. Он был взращен в рамках сложившейся традиции, возникшей в начале века под сильным воздействием Шеллинга. Не Канту и не Фихте, а именно Шеллингу суждено было стать властителем русских философских дум и решающим образом влиять на развитие самобытного русского философствования. До тех пор пока на первый план не вышли Гегель и Фейербах, Шеллинг значил для России больше, чем для Германии. Русское шеллингианство — сильное умственное течение, не повторявшее учителя, а интерпретировавшее его.

---

[1] *Блок А.* Об искусстве. С. 396—397.

[2] *Белый А.* Арабески. М., 1911. С. 390. Писал о Соловьеве и Валерий Брюсов и тоже отмечал удивительную связь философии Соловьева с животрепещущими проблемами людского бытия. «Вл. Соловьев не принадлежал к числу тех «философов»... которые принимают свои рассуждения и системы за дело себе довлеющее, которым умозрение нужно лишь для чтения лекций или писания книг. Философия для него сливалась с жизнью, и вопросы, которые он разбирал, мучили его не только на страницах его сочинений» (*Брюсов В.* Ремесло поэта. М., 1981. С. 266).

Для понимания Вл. Соловьева знакомство с Шеллингом необходимо, хотя он прямо нигде не высказывает своего отношения к немецкому философу. Но любопытная деталь: первая работа Соловьева («Мифологический процесс в древнем язычестве»), как и первая работа Шеллинга, посвящена мифологии, здесь есть ссылки на Шеллинга. Последняя крупная работа Соловьева («Три разговора») полна шеллинговских мотивов и реминисценций.

Когда Соловьев защищал докторскую диссертацию («Критика отвлеченных начал»), один из официальных оппонентов заметил, что соискатель отстаивает воззрения, близкие Шеллингу. Отвечая оппоненту, Соловьев признал родство своих взглядов с поздней философией Шеллинга. В отличие от предшествовавших русских шеллингианцев, считавших, что Шеллинг всегда оставался одним и тем же, Соловьев называл «умозрительным пантеизмом» воззрения раннего Шеллинга и отвергал их, соглашаясь, однако, с «теософическими построениями второй Шеллинговой системы...» [1].

Противник Соловьева — неизменный и бескомпромиссный Гегель. У позднего Шеллинга заимствует Соловьев свои аргументы против Гегеля. Гегелевская философия доводит до абсурда абстрактный рационализм, панлогизм. По Гегелю, отмечает Соловьев, нет ничего непосредственно существующего, все есть «бываемость понятия». Соловьев же считает, что «*понятие не есть все*, иначе, понятие *как такое* не есть еще сама действительность (как *только* понятие, оно имеет действительность, лишь насколько я его мыслю, т. е. только в моей голове...)» (*1*, 62) [2].

Вслед за Шеллингом Соловьев называет свое учение философией «всеединства» и видит в ней начало нового типа философствования. С требованием «самобытной, не зависящей от понятий действительности,— утверждает он,— кончается век чисто логической, или априорной, философии, кладется начало философии положительной...» (там же). Это тоже общеизвестная идея Шеллинга.

Положительная философия (в отличие от «негативной», логической) исходит из примата нравственного начала. Философская система зрелого Соловьева складывается

---

[1] *Соловьев В. С.* Письма. СПб., 1909. Т. II. С. 100. Л. Мюллер в работе «Соловьев и протестантизм» посвятил целую главу проблеме «Шеллинг и Соловьев», где привел многочисленные примеры текстовых параллелей у двух мыслителей (см. *Müller L.* Solovjev und Protestantismus. Freiburg, 1951. S. 92—125).

[2] Ср. у Шеллинга: «Понятия как таковые существуют на самом деле только в сознании» (*Schelling F. W. J.* Samtliche Werke. Bd X. S. 140).

из трех составных частей — учения о нравственности, учения о знании, учения о красоте. Первая часть системы была изложена философом в главном его труде — «Оправдание добра», за ним должен был последовать оставшийся ненаписанным труд «Оправдание истины» (три фрагмента, объединенные заголовком «Теоретическая философия»,— заготовки этого труда). Соловьев думал и о создании «Оправдания красоты», но здесь не было и заготовок, и только по двум небольшим статьям — о красоте природы и о смысле искусства, а также по многочисленным литературно-критическим статьям и рецензиям можно судить о его эстетике.

«Оправдание добра» начинается с констатации несостоятельности взгляда, всецело подчиняющего нравственную философию отвлеченным принципам любого порядка, будь то религиозным или спекулятивно-теоретическим. У этики свой специфический предмет исследования, главное в котором составляют особые переживания человека. Самоочевидность переживания должна заменить здесь исходную идею Декарта о самоочевидности мышления: «*Я стыжусь, следовательно, существую*»[1]. Чувство стыда отличает человека от животного. Стыд, жалость, благоговение — вот три элементарных переживания, три «кита», на которых стоит нравственность. Из этих трех переживаний выводит Соловьев все богатство духовной жизни человека. Философ выступает против искусственных попыток ограничить эту полноту. Стыд удерживает человека от неумеренных чувственных наслаждений. Но на одном стыде нравственность не построишь. Стыд делает человека аскетом, однако аскетизм в основе своей ложен. Плотин стыдился своего тела, нормальный человек чужд этому чувству, мы не стыдимся своей материальности, хотя и стремимся подчинить телесное, животное начало в нашей жизни духовному. Что касается аскетизма, то он перегибает палку. «Бывали и бывают успешными аскетами не только люди, преданные духовной гордости, лицемерию и тщеславию, но и прямо злобные, коварные и жестокие эгоисты»[2].

Поэтому жалость и милосердие — обязательное дополнение к стыдливости, ограничивающей животные порывы нашей души. Но на одном альтруизме опять-таки нравственность не построишь. Шопенгауэр не прав, считая сострадание единственной опорой нравственности. Развратник, обжора и пьяница может быть добрым и сострадательным, однако моральной личностью такого человека назвать

[1] Наст. том. С. 124.
[2] Там же. С. 152.

нельзя. Стыд выступает как обязательный регулятор человеческого поведения.

Третий стимул нравственного образа жизни — уверенность в разумном смысле своего существования. Моральный человек задается вопросом, зачем я живу, и отвечает на него: чтобы творить добро. А творить добро я могу только в том случае, если верю в его значение, в его обязательность, в его величие. Соловьев называет это благоговение религиозным чувством, но сам же показывает, что оно может носить и вполне светский характер: благоговеть можно перед предками, перед обществом, народом, семьей, сформировавшими тебя как культурную личность. «...Я не могу не чувствовать благодарности и благоговения к тем людям, которые своими трудами и подвигами вывели мой народ из дикого состояния и довели его до той степени культуры, на которой он теперь находится» [1].

Чувство неоплаченного долга перед предками, «отцами», за переданную тебе культуру, положенное на сознание собственной ответственности перед «детьми», потомками, стремление передать им культурную эстафету в сохранности, в обогащенном виде — вот основа нравственного поведения, того повеления к добру, которое Кант назвал категорическим императивом.

Соловьев принял кантовскую идею автономной морали. И тем заслужил порицания ортодоксально-религиозных авторов. Говорили (и писали) об «антихристовом добре» Соловьева. К. Мочульский определеннее других отметил неприятие церковью этики, изложенной в «Оправдании добра», и ее отличие от того, что утверждал мыслитель до этого: «Трудно представить себе более решительное отречение от прежних заветных верований. Раньше Соловьев выводил понятие добра из понятия Бога, теперь понятие Бога он пытается вывести из понятия добра...

Задача построения автономной этики явно неосуществима... Соловьев постоянно путается в неразрешимых противоречиях...» [2] На самом деле он удивительно просто и убедительно показывает перед читателем процесс развертывания этического сознания. Соловьев видит три необходимые составные части любого морального поведения: 1) сознание собственного морального несовершенства; 2) наличие объективно данного совершенства; 3) мое стремление приблизиться к совершенству, преодолеть свое несовершенство, т. е. мое совершенствование.

[1] Наст. том. С. 182.
[2] *Мочульский К.* Владимир Соловьев. Париж, 1951. С. 228—229.

Вторую позицию Соловьев называет богом, вечно сущим, высшим добром. Дело не в наименовании. Важно понять, что без признания морального абсолюта никакие нравственные императивы не «работают», приобретают релятивный характер. Со времени Гегеля принято различать мораль и нравственность. Нравственность корпоративна — это принципы поведения той или иной общности, основанные на нравах. Мораль общечеловечна — это постулаты поведения индивида как части человеческого рода. Мораль — это абсолютная нравственность, единая во все времена для всех народов, для всего человечества.

Корпоративная нравственность знает такие понятия, как «свой» и «чужой», «друг» и «враг» (если враг не сдается, его уничтожают; если сдается — тоже уничтожают, заодно уничтожают и потенциального врага и вообще — подозрительных). Абсолютная нравственность (мораль) признает безусловное значение каждого человека независимо от его предикатов и корпоративной принадлежности. Убийство дикаря, говорит Соловьев, такое же преступление, как и убийство гения и святого.

Нравственность возникла одновременно с человеческим обществом и принимала подчас аморальные формы. Убийство престарелых и больных, каннибализм — нравственные нормы первобытного общества. Мораль — более позднего происхождения. Если верить Гегелю, то в Европе ее открыл Сократ, показав, что существует добро как таковое. Источником морального несовершенства, по Сократу, служит недостаток знаний: зло от умственной темноты; светоч знаний ведет к добру. Позднейшее развитие этической мысли показало, что дело обстоит сложнее: для утверждения добра одних знаний недостаточно. Добро от бога — утверждала христианская традиция; добро от правильного понимания собственных интересов — так говорили метафизические материалисты. Кант сказал, что мораль автономна, не зависит ни от каких внешних импульсов, только внутреннее повеление ведет к моральному образу жизни. Соловьев следует в русле рассуждений Канта, при том, что ни Кант, ни Соловьев не отрицают социальных основ морали. Особенно на первых порах развития морального сознания нужны внешние нормы и запреты. Их дает право. «Право есть низший предел или определенный минимум нравственности». Нравственность не может ограничиться жизнью отдельного человека, и прежде всего потому, что таковой вообще нет, жизнь человека протекает в обществе. Соловьев называет три социальные ячейки, три вида «собирательного человека», в которых и проявляется

моральное лицо индивида,— семья, народ, человечество.

Право — это минимум нравственности, максимум ее, всеполнота реализации — любовь. Чтобы понять ее смысл, нужно снова вспомнить о Шеллинге, его учении о сущем. «Сущее,— поясняет Соловьев,— не есть бытие, но ему принадлежит всякое бытие в том же смысле, как мы должны сказать, например, что человек (мыслящий) не есть мышление, но ему принадлежит мышление. Как мыслящий не тождествен с мышлением, но имеет мышление, так и сущее не тождественно с бытием, но имеет бытие или *обладает* бытием. Обладать чем-нибудь — значит иметь над ним силу, так что сущее должно определяться как сила или мощь бытия, как его *положительная возможность*» (*2*, 306).

Противоположность бытия — ничто, небытие, величина отрицательная. А что представляет собой противоположность сущего? Соловьев вводит понятие «положительного отрицания». Противоположность сущего — ничто как положительная величина, т. е. наполненное содержанием другое. А самоотрицание в этом случае становится самоутверждением. Так Соловьев приходит к пониманию «смысла любви».

«Любовь есть самоотрицание существа, утверждение им другого, и между тем этим самоотрицанием осуществляется его высшее самоутверждение. Отсутствие самоотрицания, или любви, то есть эгоизм, не есть действительное самоутверждение существа,— это есть только бесплодное, неудовлетворимое стремление или усилие к самоутверждению, вследствие чего эгоизм и есть источник всех страданий; действительное же самоутверждение достигается только в самоотрицании, так что оба эти определения суть необходимо противоположные себя самих. Итак, когда мы говорим, что абсолютное первоначало, по самому определению своему, есть единство себя и своего отрицания, то мы повторяем только в более отвлеченной форме слово великого апостола: Бог есть любовь» (*2*, 310).

Бог есть любовь. Соловьев исследует обе стороны этого равенства. Он пишет о боге и о любви. В данном контексте для нас важно второе.

В статье для Энциклопедии Соловьев определяет любовь как «влечение одушевленного существа к другому для соединения с ним и взаимного восполнения жизни» (*10*, 236). Из обоюдности отношений он выводит три вида любви. Во-первых, любовь, которая больше дает, нежели получает, или нисходящая любовь. Во-вторых, любовь, которая больше получает, нежели дает, или восходящая любовь. В-третьих, когда то и другое уравновешено.

В первом случае это родительская любовь, она основана на жалости и сострадании, включает в себя заботу сильных о слабых, старших о младших; перерастая родственные отношения, она создает отечество.

Второй случай — любовь детей к родителям, она покоится на чувстве благодарности и благоговения; за пределами семьи она рождает представление о духовных ценностях.

Полнота жизненной взаимности достигается в половой любви; жалость и благоговение в соединении с чувством стыда создают эмоциональную основу этого третьего вида любви.

Любовь как «преодоление эгоизма» определял Шеллинг в «Штуттгартских беседах». Соловьев прекрасно знал и умно интерпретировал эту работу. Сохранился черновой фрагмент статьи Соловьева о Шеллинге, где речь идет о «Штуттгартских беседах» [1] Шеллинг говорит о божественном эгоизме и божественной любви.

По словам Соловьева, половая любовь создает «расцвет индивидуальной жизни». Как ни парадоксально, но эгоизм несет гибель личностному началу. Утверждая по видимости свою персону, эгоизм на самом деле губит ее, выдвигая на первый план животное или житейское начало в ущерб духовному.

Подлинное самоутверждение человека как одухотворенного существа состоит в преодолении эгоизма, в том, чтобы утвердить себя в другом. «Тогда только эгоизм будет подорван или упразднен не в принципе только, а во всей своей конкретной действительности. Только при этом, так сказать, химическом соединении двух существ, однородных и разнозначительных, но *всесторонне* различных по форме, возможно (как в порядке природном, так и в порядке духовном) создание нового человека...» (7, 19).

Итак, смысл любви — создание нового человека. Это следует понимать и в переносном смысле — как рождение нового духовного облика у человека, так и в прямом — как продолжение человеческого рода.

Простите, вправе перебить читатель, но Соловьев недвусмысленно начал свой трактат с утверждения того, что размножение не является смыслом любви. Здесь необходимы уточнения.

Один из первых читателей «Смысла любви», Н. Я. Грот, обратил внимание автора на несуразность выдвинутого им тезиса, и автор вынужден был согласиться. «Согласен juxta modum с тем, что ты, Грот, возражаешь насчет размноже-

[1] [Свобода и зло в философии Шеллинга]//Историко-философский ежегодник '87. М., 1987. С. 271—278.

ния. Дело в том, что я употребил это слово, чтобы избежать термина (coitus), принятого в медицинской и зоологической, но не в философской литературе. Размножение же в точном смысле, т. е. деторождение, по справедливому твоему замечанию, не есть грех, а по моему справедливому дополнению, есть даже искупление греха...»[1]

«Дополнение», т. е. разъяснение своей позиции, Соловьев сделал в работе «Оправдание добра», работать над которой он начал вскоре после завершения «Смысла любви». Здесь Соловьев пишет: «Нравственно-дурное (плотский грех) следует видеть, конечно, не в физическом факте деторождения (и зачатия), который, напротив, есть некоторое искупление греха, а только в безмерном и слепом влечении (похоть плоти, concupiscensia) к внешнему, животно-материальному соединению с другим лицом (на деле или в воображении), которое ставится как цель само для себя, как независимый предмет наслаждения»[2].

На проблему деторождения Соловьев смотрел не только с нравственно-этической, но и с социологической точки зрения. Его беспокоило падение рождаемости. В статье «Россия через сто лет» он иронически усмехался по поводу услышанного в поезде прогноза, будто в России будет к этому времени четыреста миллионов человек. «По недавно обнародованным несомненным статистическим данным, та значительная прогрессия, в которой возрастало наше население до восьмидесятых годов, с тех пор стала сильно убывать и в некоторых частях Империи уже сошла на нуль. А именно в губерниях среднечерноземной полосы с 1885 года прибыль населения, как известно, вовсе прекратилась, и тот значительный (хотя и меньший, чем ожидали) прирост в 12 миллионов за 10 лет, который обнаружен переписью 1897 г., падает преимущественно на различные нерусские или полурусские окраины... Есть, значит, помимо механического перемещения людских масс, какая-то органическая причина, остановившая наш рост» (*10*, 73—74).

Поэтому призыв Соловьева (высказанный в «Оправдании добра») — «деторождение благословляется»[3] — приобрел общенациональный, государственный смысл.

Соловьев выступает против любой «робинзонады» любви. Любящая пара живет не на необитаемом острове, а среди людей, среди таких же любящих пар. Преодоление эго-

[1] *Соловьев В.* Письма. Т. III. С. 211.

[2] Наст. том. С. 146.

[3] Там же. С. 148. Несправедливо утверждать, будто «Соловьев показывает, что подлинная любовь не имеет ничего общего с сохранением рода посредством деторождения» (*Solowjev W.* Deutsche Gesamtausgabe. Bd 7. S. 198).

изма не может ограничиться тем, что ты перенес свою исключительность на объект любви, считаешь центром вселенной не только себя, но и своего партнера. «Из того, что самое глубокое и интенсивное проявление любви выражается во взаимоотношении двух восполняющих друг друга существ, никак не следует, что это взаимоотношение могло отделять и обособлять себя от всего прочего как нечто самодовлеющее; напротив, такое обособление есть гибель любви...» И Соловьев настаивает: «Истинная жизнь индивидуальности в ее полном и безусловном значении осуществляется и увековечивается только в соответствующем развитии всемирной жизни, в котором мы можем и должны деятельно участвовать...» (*7*, 50; 52).

Любовь для Соловьева — не только субъективное переживание, но активное вторжение в жизнь. Как дар речи состоит не в говорении самом по себе, а в передаче через слово мысли, так истинное назначение любви не в простом испытывании чувства, а в том, что благодаря тому совершается, в деле любви, в преображении социальной и природной среды.

Природа до сих пор была для человека либо деспотической матерью, либо чужою ему рабою, вещью. Во втором случае «одни только поэты сохранили еще... хотя безотчетное и робкое чувство любви к природе, как к равноправному существу» (*7*, 59). Соловьев заканчивает свой трактат о любви призывом установить любовное, сигизическое (гармоническое) отношение человека к природе, к космосу.

В работе «Жизненная драма Платона» (1898) Соловьев возвращается к теме любви. Он видит у любви пять возможных путей — два ложных и три истинных.

Первый путь любви — «адский». Соловьев не хочет о нем говорить (подразумевается, видимо, мастурбация, которая в те годы считалась губительной для организма). Второй ложный путь — животный, неразборчивое удовлетворение полового влечения. Третий путь (первый истинный) — брак, человек в нем «отвергает, *бракует* свою непосредственную животность и принимает, *берет* норму разума. Без этого великого учреждения, как без хлеба и вина, без огня, без философии, человечество могло бы, конечно, существовать, но недостойным человека образом — обычаем звериным» (*9*, 231—232). Четвертый путь — аскетизм, умерщвление плоти, ангельское бытие. Но ангел с христианской точки зрения ниже человека, поэтому монашество хотя и подвиг, но не высший путь любви для человека. Высший, пятый путь — это божественная любовь, когда предстает не пол человека, не его половина, а целый чело-

век, в соединении мужского и женского начал. Человек становится в этом случае «сверхчеловеком», «богочеловеком»; именно здесь он решает главную задачу любви — увековечить любимое, спасти его от смерти и тлена (см. *9*, 232—234).

Об этом виде любви Соловьев говорит в другом месте, что она есть та сила, которая выводит нас внутренне из границ нашего «данного существования». И далее: «Эта любовь низводит благодать божию на земную природу и празднует победу не только над нравственным злом, но и над его физическими последствиями — болезнью и смерью» (*2*, 348). Достигается подобная высшая любовь за счет воздействия высших, внечеловеческих потенций.

Можно ли считать эти рассуждения, венчающие трактат «Россия и Вселенская церковь» (1890), итогом всего философствования Соловьева? Нет, это не был итог. Среди последних работ Соловьева есть две, открывающие иные перспективы. С одной — «По поводу последних событий»,— где человечество выступает как безнадежно больной старик, мы уже знакомы.

Другая работа — «Идея сверхчеловека»,— написанная в 1899 г., полна оптимизма и переводит разговор о бессмертии и высшей любви в естественнонаучную плоскость. Послушаем Соловьева: «В ту пору, когда я резал пиявок бритвою и зоолога Геккеля предпочитал философу Гегелю, мой отец рассказал мне однажды довольно известный анекдот о том, как «отсталый» московский купец сразил «передового» естественника, обращавшего его в дарвинизм. Это учение, по тогдашней моде и к «некоторому несчастью» для Дарвина, понималось как существенное приравнение человека к прочим животным. Наговорив очень много на эту тему, передовой просветитель спрашивает слушателя: «Понял?» — «Понял».— «Что ж скажешь?» — «Да что сказать? Ежели, значит, я — пес, и ты, значит,— пес, так у пса со псом какой же будет разговор?» Ныне, благодаря Ницше, передовые люди заявляют себя, напротив, так, что с ними логически возможен и требуется серьезный разговор» (*9*, 274).

Разговор этот — о бессмертии. Соловьев ведет его совсем как естествоиспытатель. «Внутренний рост человека и человечества в своем действительном начале тесно примыкает к тому процессу усложнения и усовершенствования природного бытия, к тому *космическому росту*, который особенно ярко выражается в развитии органических форм растительной и животной жизни. Раньше появления человека широко и разнообразно развиваются формы жиз-

ни чувственной; человеком доисторически начинается и на глазах истории продолжается развитие жизни разумной... На таком всестороннем видоизменении и осложнении телесных форм держится и развитие душевной жизни организмов (по крайней мере в животном царстве). Если бы образование *новых* телесных форм остановилось, положим, на форме устрицы, то никакого дальнейшего развития и в психическом отношении больше не было бы, так как совершенно очевидно, что в *этой* форме бытия — устрицы — не могло бы вместиться не только духовное творчество человека, но и душевная жизнь собаки...» С появлением человека появляется такая животная форма, которая благодаря развитому нервно-мозговому аппарату не требует более существенных перемен в телесной организации, потому что может вместить в себя бесконечный ряд ступеней духовного развития. Одухотворение человека не изменяет анатомического типа. Поэтому никакой новой, «сверхчеловеческой» телесной формы не потребуется в дальнейшем, хотя духовное развитие человека безгранично и ему предстоит «стать сверхчеловеком». И первое, что сделает человека сверхчеловеком,— это победа над смертью. Цель далека, «но ведь путь-то, к ней ведущий, приближение к ней по этому пути, хотя бы и медленное, исполнение, хотя бы и несовершенное, но все совершенствующееся, тех условий, полнота которых требуется для торжества над смертью,— это-то ведь, несомненно, возможно и существует действительно» (*9*, 269; 273). Соловьев ждет от науки достижения индивидуального бессмертия.

Что случилось с философом любви? А случилось вот что — он попал под влияние идей Н. Федорова. Еще в 80-е годы, ознакомившись с рукописными работами великого русского утописта, мечтавшего о победе над смертью и о возвращении жизни умершим средствами науки, он писал их автору: «Прочел я Вашу рукопись с жадностью и наслаждением духа, посвятив этому чтению всю ночь и часть утра, а в следующие два дня, субботу и воскресенье, много думал о прочитанном... Я со своей стороны могу признать Вас своим учителем и отцом духовным» [1].

У Федорова есть фрагмент «Сверхчеловечество как порок и добродетель». Название говорит о содержании фрагмента. Идея сверхчеловека порочна, когда речь идет об избранных, привилегированных. Она благодетельна, когда «состоит в исполнении естественного долга разумных существ в их совокупности, в обращении слепой, неразумной силы природы, стихийно рождающей и умерщвляющей,

[1] *Соловьев В.* Письма. Т. II. С. 345.

в управляемую разумом... *Возвращение живущими жизни всем умершим для жизни бессмертной есть добро без зла.* Воссоздание из земли всех умерших, освобождение их от власти земли и подчинение всех земель и всех миров воскрешенным поколениям — вот высшая задача человечества... Высший императив (приказ) может быть создан только высшею любовью» [1]. Философия любви перерастает здесь в философию беспредельного прогресса человечества. Соловьев сближается с русским космизмом: о «сверхлюдях», достигших бессмертия в ходе развития науки, будет говорить и Циолковский.

В метаниях Соловьева отразились предреволюционные метания русской интеллигенции. Он был человеком со странностями, мог отпугивать, внушать неприязнь. Но мог воодушевлять, воспитывать. Он носил порой несвойственные ему личины, придумывал утопические проекты, кликушествовал по поводу грядущего. Но сквозь личины проглядывал лик — ищущего моралиста, сквозь личины пробивался свет — вечного, не уходящего за человеческий горизонт солнца любви, которое освещает путь не только от человека к человеку, но и всему человечеству — к истине, красоте, добру, побеждая извечного людского врага — смерть.

* * *

Советский читатель знаком с поэтическим наследием Вл. Соловьева по однотомнику его стихов, выпущенному в Большой серии «Библиотеки поэта» в 1974 г. В настоящем издании представлены основные философские его труды. Чем определяется своевременность данного издания? Перестройка нашей духовной жизни поставила со всей остротой вопрос об усвоении культурного наследия. Без Вл. Соловьева наше знание о русской культуре конца прошлого и начала нынешнего века останется неполным.

Знание Соловьева облегчит нам понимание генезиса и некоторых идейных явлений на Западе. Согласно утверждению Х. Дама, «не может быть никакого сомнения в том, что философия Соловьева — особенно в период с 1892 по 1899 год — достигла выводов, которые предвосхитили почти весь методологический инструментарий немецкой феноменологии» [2].

Соловьев — решительный критик позитивизма, рационалистического идеализма, ницшеанства и других видов декадентства. Когда один идеалист критикует другого, выигрывает, как известно, материализм.

А. В. Гулыга

---

[1] *Федоров Н. Ф.* Соч. М., 1982. С. 557—558.
[2] *Dahm H.* Grundzüge russischen Denkens. München, 1979. S. 33.

Дорогому Василию Васильевичу Розанову, чудному, а нерѣдко и чудному писателю отъ некогда его ненавидѣвшаго, а нынѣ только рѣдко видящаго, но искренно любящаго

ОПРАВДАНІЕ ДОБРА

НРАВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФІЯ

ВЛАДИМІРА СОЛОВЬЕВА.

7 февр. 97 г.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія М. Стасюлевича, Вас. Остр., 5 лин., 28.
1897.

Титульный лист первого издания «Оправдания добра».

Литературный музей. Москва
Публикуется впервые

ОПРАВДАНИЕ ДОБРА

НРАВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

Посвящается
моему отцу историку
Сергею Михайловичу Соловьеву
и деду священнику
Михаилу Васильевичу Соловьеву
с чувством живой признательности
и вечной связи

ОГЛАВЛЕНИЕ

ективных душевных состояниях каждого отдельного человека и в естественно проистекающих отсюда добрых отношениях между людьми, а что всякие собирательно-организованные формы общества своим искусственным и насильственным действием производят только зло.— Но общественная организация, создаваемая историческою жизнью человечества, есть необходимое продолжение физической организации, созданной мировою жизнью, все действительное сложно, ничто не существует вне той или другой формы собирательной организации, и начало морального аморфизма, последовательно проведенное, логически требует отрицания всякой действительности в пользу пустоты или небытия

V. Оба крайние нравственные заблуждения: доктрина безусловной покорности перед историческими формами общественной жизни и доктрина безусловного их отрицания (моральный аморфизм) совпадают в том, что берут добро не по существу и придают значение безусловно-должного или безусловно-недолжного тому, что по природе своей условно (поясняющие примеры).— Человек в своем разуме и совести как безусловная внутренняя форма для Добра как безусловного содержания.— Общие внутренние признаки добра как такого: его чистота, или самозаконность (автономия), поскольку оно ничем (внешним) не обусловлено; его полнота, или всеединство, поскольку оно все собою обусловливает, его сила, или действенность, поскольку оно через все осуществляется.— Задача нравственной философии и преимущественная задача предлагаемой системы

Введение (*Нравственная философия как наука*)

I. Формальная всеобщность идеи добра на низших ступенях нравственного сознания независимо от материального содержания этой идеи (примеры и пояснения).— Рост нравственного сознания, постепенно вводя в формальную идею добра более соответственное ей и более внутренно с нею связанное содержание, естественно переходит в науку о нравственности, или нравственную философию

II. Нравственная философия не зависит всецело от положительной религии.— Свидетельство ап. Павла о нравственном законе, «написанном в сердцах» язычников.— При существовании многих религий и вероисповеданий споры между ними предполагают общую нравственную почву (пояснения и примеры) и, следовательно, нравственные нормы, на которые одинаково ссылаются спорящие стороны, не могут зависеть от их религиозных и вероисповедных различий

III. Независимость нравственной философии от теоретической (от гносеологии и метафизики).— В нравственной философии мы изучаем наше внутреннее отношение к нашим же собственным действиям (и то, что логически с этим связано), т. е. нечто *бесспорно* доступное нашему познанию, так как мы сами же это производим, причем остается в стороне спорный вопрос о теоретической достоверности другого, нравственно с нами не связанного бытия.— Философская критика познания не может идти далее *сомнения* в объективном бытии познаваемого, а такое теоретическое сомнение недостаточно, чтобы подорвать нравственно-практическую уверенность в обязательности тех или других состояний и действий самого субъекта, как внутренно-достойных.— Притом скептицизм теоретической философии в ней же самой и разрешается тем или другим положительным образом.— Наконец, если бы даже возможна была твердая уверенность в небытии внешнего мира, то этим не упразднялось бы внутреннее различие добра и зла, так как если непозволительно злобствовать на живого человека, то на пустой призрак — и подавно; если постыдно рабски подчиняться влечениям действительной чувственности, то воображаемой — еще более

IV. Нравственная философия не зависит от положительного решения метафизического вопроса о «свободе воли», так как нравственность возможна и при детерминизме, утверждающем необходимость человеческих поступков.— В философии следует различать необходимость чисто *механическую*, которая сама по себе несовместима ни с каким нравственным актом, от необходимости *психологической* и от необходимости *этической*, или разумно-идейной.— Бесспорное различие между механическим движением и душевною реакциею, необходимо вызываемою мотивами, т. е. представлениями, соединенными с чувствованиями и хотениями.— По качеству преодолевающей жизненной мотивации можно различать добрую душевную натуру от злой, и, поскольку добрая натура, как известно из опыта, подлежит мотивированному укреплению и развитию, а злая — мотивированному исправлению и преобразованию, тем самым даны уже на почве психологической необходимости известные условия для этических задач и учений

V. У человека силу преодолевающей мотивации может получить сверх тех или других психологических побуждений и сама всеобщая разумная идея добра, действующая чрез сознание безусловного долга быть ей сообразным: человек может делать добро помимо всяких отношений к приятному и неприятному, ради самого существа добра как

такого, или как безусловно превосходного.— Понятие нравственной необходимости, или — что то же — разумной свободы.— Как необходимость психологическая (чрез душевные возбуждения) есть возвышение над механическою необходимостью и освобождение от нее, так нравственная необходимость (через пересиливающую идею добра), оставаясь вполне необходимостью, есть возвышение над психологическою необходимостью душевных аффектов и свобода от этой низшей мотивации.—Для того чтобы безусловная идея добра могла быть достаточным основанием человеческих действий, необходимо со стороны субъекта соединение достаточной нравственной восприимчивости к ней с достаточным знанием о ней (пояснения и библейские примеры).— Указание на метафизическую возможность произвольного предпочтения безусловного зла безусловному добру.— Нравственная философия как полное знание о добре предполагается при основательной постановке и решении метафизического вопроса (о свободе выбора между добром и злом), а не зависит в своем содержании от решения этого вопроса

Часть первая. **Добро в человеческой природе**

Глава первая. *Первичные данные нравственности*

I. Чувство стыда (первоначально — половой стыдливости) как естественный корень человеческой нравственности. Действительное бесстыдство всех животных и мнимое бесстыдство некоторых диких народов: последнее касается различия внешних отношений, а не самого чувства.— Ошибочное указание Дарвина на фаллизм

II. Глубочайший смысл стыда: то, что стыдится, в самом психическом акте стыда отделяет себя от того, чего стыдится,— человек, стыдящийся животной природы в ее коренном процессе, тем самым доказывает, что он не есть только явление или процесс этой природы, а имеет самостоятельное, сверхживотное значение (Подтверждение и пояснение из Библии).— Чувство стыда необъяснимо с точки зрения внешне-утилитарной

III. Второе нравственное данное человеческой природы — жалость или симпатическое чувство, в котором выражается этическое отношение человека не к низшей природе (как в стыде), а к подобным ему живым существам. Жалость не может быть результатом человеческого прогресса, так как существует и у животных.— Жалость есть индивидуально душевный корень должных социальных отношений

IV. Третье нравственное данное человеческой приро-

ды — чувство благоговения, или *благочестия*, выражающее должное отношение человека к высшему началу и составляющее индивидуально-душевный корень религии.— Указание Дарвина на зачатки религиозного чувства у прирученных животных

V. Чувства стыда, жалости и благоговения исчерпывают в основе всю область возможных нравственных отношений человека: к тому, что ниже его, что равно ему и что выше его.— Эти нормальные отношения определяются здесь как *господство* над материальною чувственностию, как *солидарность* с живыми существами и как внутреннее *подчинение* сверхчеловеческому началу.— Прочие определения нравственной жизни (все добродетели) могут быть показаны как видоизменения этих трех основ, или как результат взаимодействия между ними и умственною стороною человека.— Пример

VI. *Совесть* как видоизменение стыда в отчетливой и обобщенной форме.— Мнимая совесть животных

VII. Из фактических нравственных основ разум человеческий выводит всеобщие и необходимые принципы и правила нравственной жизни

Глава вторая. *Аскетическое начало в нравственности*

I. Нравственное самоутверждение человека как существа сверхматериального — полусознательное и неустойчивое в простом чувстве стыда — действием разума возводится в принцип аскетизма.— Предмет отрицательного отношения в аскетизме не есть материальная природа вообще: она не может быть сама по себе признана злом ни с какой точки зрения (Доказательство из сущности главных пессимистических учений: Веданты, Санкьи, Буддизма, египетской гностики, манихейства)

II. Противодействие духовного начала материальной природе, выражающееся непосредственно в стыде и развивающееся в аскетизме, вызывается не этою природой самою по себе, а захватом со стороны ее низшей жизни, стремящейся сделать разумное существо человека страдательным орудием, или же бесполезным придатком слепого физического процесса.— Осмысливая факт стыда, разум логически выводит из него необходимую, всеобщую и нравственно-обязательную норму: стихийная жизнь в человеке должна быть подчинена духовной

III. Нравственное понятие о духе и плоти.— Плоть как животность или неразумность, возбужденная и выходящая из своего существенного определения, служит материею,

или скрытою (потенциальною) основой духовной жизни.— Реальное значение борьбы между духом и плотью

IV. Три главные момента в борьбе духа с плотью: 1) внутреннее саморазличение духа от плоти; 2) действительное отстаивание духом своей независимости; 3) явное преобладание духа над плотью, или упразднение дурного плотского начала. Практическое значение второго момента, которым обусловлены определенные и обязательные нравственные требования, и прежде всего требование самообладания

V. Предварительные аскетические задачи: приобретение разумною волей способности управлять дыханием и сном

VI. Аскетические требования относительно функций питания и размножения.— Недоразумение в вопросе о половых отношениях.— Христианский взгляд на дело

VII. Различные области борьбы духа с плотью.— Психологический захват дурного начала в трех моментах: помысла, воображения, пленения.— Соответствующие аскетические правила, чтобы дурное душевное состояние не перешло в страсть и порок: «разбивание вавилонских младенцев о камень»; отвлекающее размышление; восстановляющий нравственный поступок

VIII. Аскетизм, или возведенное в принципе воздержание, есть несомненный элемент добра.— Когда этот добрый элемент принимается сам по себе за целое и безусловное добро, является злой аскетизм по первообразу диавола, который совсем не ест, не пьет, не спит и пребывает в безбрачии.— Если злой или безжалостный аскет, как подражатель диавола, не может быть нравственно одобрен, то, значит, самый принцип аскетизма имеет нравственное значение, или выражает добро, только условно, именно под условием своего соединения с принципом альтруизма, коренящимся в жалости

Глава третья. *Жалость и альтруизм*

I. Положительное значение жалости.— Как стыд выделяет человека из прочей природы и противупоставляет другим животным, так жалость внутренно связывает его со всем миром живущих

II. Внутренним основанием нравственного отношения к другим существам (независимо ни от каких метафизических теорий) может быть только жалость, или сострадание, а не сорадование, или сонаслаждение.— Положительное сочувствие чужому удовольствию заключает в себе одобрение этого удовольствия, которое, однако, может быть и дур-

ным: следовательно, и участие в нем бывает хорошо или дурно, смотря по предмету, само же по себе ни в каком случае не есть *основание* нравственных отношений (как могущее быть и безнравственным).— Устранение некоторых возражений

III. Жалость как побуждение к альтруистическим действиям и как возможное основание альтруистических правил

IV. Взгляд Шопенгауэра на иррациональный, или таинственный, характер сострадания, в котором будто бы происходит непосредственное и совершенное отождествление отдельной особи с другою, ей чуждою.— Опровержение этого взгляда.— В основном проявлении сострадания — материнском инстинкте животных ясна теснейшая реальная связь между существом жалеющим и тем, кого оно жалеет.— Вообще данная в опыте и разуме естественная связь всех существ, как частей одного целого, достаточно объясняет свое психологическое выражение в жалости, которая таким образом вполне соответствует явному смыслу вселенной, согласна с разумом, или рациональна.— Фальшивое представление жалости как непосредственного и полного отождествления двух существ.— Пояснения

V. Безграничная вселенская жалость, описанная св. Исааком сирийским

VI. Жалость сама по себе не есть еще достаточная основа *всей* нравственности, как ошибочно утверждал Шопенгауэр.— Сердечная доброта к живым существам совместима с безнравственностью в других отношениях.— Как бывают злые аскеты, так бывают невоздержные и беспутные добряки, которые, не делая прямого и намеренного зла, вредят своим постыдным поведением не только себе, но и ближним

VII. Истинная сущность жалости не есть простое отождествление себя и другого, а признание за другим собственного (ему принадлежащего) значения — права на существование и наибольшее благополучие.— Эта идея жалости, взятая в своей всеобщности и независимо от субъективных душевных состояний, с нею связанных (т. е. взятая логически, а не психологически), есть *правда и справедливость*: правда, что и другие существа однородны и подобны мне, и справедливо, чтобы я относился к ним, как к себе. Альтруизм как соответствие правде, или тому, что есть, и эгоизм как предполагающий неправду, или то, чего нет, так как единичное *я* вовсе не имеет в самом деле того исключительного и центрального значения, которое оно себе усвояет в эгоизме.— Расширение личного эгоизма в семей-

ный, национальный, государственный, вероисповедный, хотя и выражает исторические успехи нравственности, не упраздняет, однако, принципиальную ложь эгоизма, которая отвергается безусловною правдой альтруистического начала

VIII. Два правила — справедливости (никого не обижать) и милосердия (всем помогать), вытекающие из принципа альтруизма.— Ошибочное разобщение и противупоставление справедливости и милосердия, которые на деле суть лишь различные стороны или способы проявления одного и того же этического побуждения.— Нравственное начало в форме справедливости требует не материального, или качественного, равенства всех субъектов, единичных и собирательных, а лишь того, чтобы при всех необходимых и желательных различиях сохранялось нечто безусловное и единое для всех — значение каждого как самоцели, т. е. как того, что не может быть сделано лишь средством для чужих целей

Глава четвертая. *Религиозное начало в нравственности*

I. Особенность нравственных определений религиозного характера.— Их зерно — в нормальном отношении детей к родителям, основанном на неравенстве, несводимом к справедливости и невыводимом из жалости: ребенок непосредственно признает *превосходство* родителей над собою, свою *зависимость* от них, чувствует к ним *благоговение* и необходимость *послушания.*— Пояснения

II. Первичный зародыш религии есть не фетишизм (доказательство) и не натуралистическая мифология (доказательство), а pietas erga parentes [1] — сначала относительно матери, потом отца

III. Религиозное отношение детей к родителям как к своему непосредственному провидению естественно осложняется и одухотворяется, переходя в почитание родителей отшедших, возвышенных над всем окружающим и обладающих таинственным могуществом; *отец* при жизни является только кандидатом в боги, а пока лишь посредником и жрецом настоящего бога — умершего *деда*, или предка.— Характер и значение религии предков (пояснения из верований древних народов)

IV. При всех различиях религиозных представлений и способов богопочитания — от первобытного культа родовых предков и до христианского поклонения в духе и истине единому всемирному Отцу Небесному — нравственная сущность религии остается одна и та же: дикий каннибал и совершенный праведник, поскольку они оба рели-

гиозны, сходятся в сыновнем отношении к высшему и в решении творить не свою волю, а волю Отца.— Такая естественная религия есть неотъемлемая часть закона, написанного в сердцах наших, и без нее невозможно осмысленное исполнение других нравственных требований

V. Мнимое безбожие, или нечестие.— (Пример).— Случаи действительного нечестия, т. е. непризнания над собою ничего высшего, так же мало говорят против нравственного принципа благочестия и его обязательности, как фактическое существование бесстыдных и безжалостных людей не подрывает обязанностей воздержания и человеколюбия.— Независимо от наличности или отсутствия у нас каких бы то ни было положительных верований мы *должны*, как *разумные* существа, признавать, что есть смысл в жизни мира и в нашей собственной, в силу чего все зависит от высшего разумного начала, к которому мы и должны ставить себя в сыновнее отношение, подчиняя все свои действия «воле Отца», говорящей нам через разум и совесть

VI. В области благочестия, как и в нравственности вообще, высшие требования не отменяют низшие, а предполагают их и включают в себя.— (Примеры).— Наша реальная зависимость от единого Отца вселенной не есть непосредственная, поскольку наше существование ближайшим образом определяется наследственностью, т. е. предками и окружающею средою, созданною ими же.— Так как высшая воля определила наше существование через предков, то, преклоняясь перед ее действием, мы не можем быть равнодушны к его орудиям.— (Пояснения).— Нравственно-обязательное почитание провиденциальных людей

Глава пятая. *О добродетелях*

I. Три общие момента нравственности: *добродетель* (в тесном смысле — как хорошее естественное качество), *норма*, или правило, добрых поступков и нравственное *благо*, как их следствие.— Неразрывная логическая связь трех моментов, позволяющая рассматривать все содержание нравственности под первым термином — как добродетель (в широком смысле)

II. Добродетель как должное отношение человека ко всему.— Должное отношение не есть отношение одинаковое.— (Пояснение).— Так как каждый человек не находит себя по отношению ко всему другому ни безусловно высшим существом, ни безусловно низшим, ни, наконец, единственным в своем роде, а сознает себя существом *средним*, и притом *одним из многих* средних, то отсюда с логическою необходимостью выводится тройственность нравственных

норм, или три основные и в собственном смысле добродетели, которые всегда и во всех таковы, выражая качество по существу и должным образом определенное и определяющее.— Все прочие так называемые добродетели суть лишь качества воли и образы действия, не имеющие в себе самих своего нравственного определения, или постоянного соответствия с известною сферой должного, и потому могущие быть то добродетелями, то состояниями безразличными, а то и пороками.— (Пояснения и примеры)

III. Нравственная оценка определяется одною из трех норм отношения к предмету, а не психологическим качеством волевых и чувствительных состояний.— Разбор с этой точки зрения так называемых «кардинальных» (краеугольных), или «философских добродетелей», и в особенности справедливости.— Она понимается как rectitudo, как aequitas, как justitia, как legalitas [2].— В первом смысле — *правильное вообще* — она выходит из пределов этики, во втором — *нелицеприятие* или беспристрастие — и в третьем — «никого не обижать» — справедливость совпадает с общим принципом альтруизма (при нераздельности правил «никого не обижать» и «всем помогать»); в четвертом смысле — безусловного подчинения существующим законам — справедливость не есть сама по себе добродетель, а может становиться или не становиться таковою, смотря по положению (классические примеры: Сократ, Антигона)

IV. Так называемые «богословские добродетели» обладают нравственным достоинством не сами по себе, безусловно, а лишь в зависимости от других данных.— Вера есть добродетель лишь под тремя условиями: 1) действительности ее предмета, 2) его достоинства и 3) достойного отношения веры к действительному и достойному предмету.— (Пояснения).— Такая вера совпадает с истинным благочестием.— То же о надежде.— Положительная заповедь любви обусловлена отрицательною: не любите мира, ни всего, что в мире (требование воздержания, или принцип аскетизма).— Любовь к Богу совпадает с истинным благочестием, а любовь к ближнему с жалостью.— Таким образом, любовь не есть добродетель, а завершительное выражение всех основных требований нравственности в трех необходимых сферах отношений: к высшему, низшему и одному бытию

V. Великодушие и бескорыстие как видоизменения добродетели аскетической. Щедрость как особое проявление альтруизма.— Различное нравственное значение терпеливости и «терпимости», смотря по предметам и положениям

VI. Правдивость.— Так как слово есть орудие разума

для выражения правды, то злоупотребление (во лжи и обмане) этим формальным и общечеловеческим орудием для материальных и эгоистических целей, будучи постыдно для лгущего, обидно и вредно для обманываемых, нарушает два основные нравственные требования — уважения к человеческому достоинству в себе и справедливости к другим.— Согласно понятию правды, реальность единичного внешнего факта не должно произвольно отделять от нравственного смысла целого данного положения.— Различие между материальною ложностью и нравственною лживостью.— Подробный разбор вопроса о позволительности спасать жизнь человека чрез словесный обман убийцы

VII. Понятие правды, или должного, объединяющее в высшем обобщении три основные требования нравственности, поскольку одна и та же правда по существу своему требует различного отношения: аскетического — к низшей природе, альтруистического — к нашим ближним и религиозного — к высшему началу.— Противоречие между безусловною внутреннею необходимостью или обязательностью правды и ее случайностью и условностью как достаточного мотива человеческих действий.— Отсюда стремление к замене понятия нравственного добра, или безусловного-должного, понятием блага, или безусловно-желательного

Глава шестая. *Мнимые начала практической философии* (*критика отвлеченного эвдемонизма в различных его видоизменениях*)

I. Поскольку (нравственное) добро вовсе не желается кем-нибудь и не понимается как желательное, оно не есть благо для него; поскольку оно хотя и понимается как желательное, но не действует на волю определяющим образом, оно не есть для нее благо действительное; поскольку оно хотя и действует на волю данного лица, но не сообщает ему силы осуществить должное в целом мире, оно не есть благо достаточное.— Вследствие такого эмпирического несовпадения благо отделяется от добра и в этой отдельности понимается как *благополучие* (эвдемония).— Эвдемонический принцип имеет то видимое преимущество перед чисто нравственным, что благополучие по самому понятию своему есть желательное для всех.— Ближайшим образом благополучие определяется как удовольствие и эвдемонизм — как идонизм

II. Несостоятельность идонизма: в понятии удовольствия его всеобщность есть только формально-логическая, или отвлеченная, не выражающая никакого определенного и действительного единства и потому не дающая никакого

общего принципа или правила действия.— Человек может находить настоящее удовольствие в том, что заведомо ведет его к гибели, т. е. к самому нежелательному.— Переход чистого идонизма в крайний пессимизм (Игезий Киренский — «внушитель смерти»)

III. Анализ удовольствия.— Собственно желаются (как цель) известные представляемые реальности, а не приятные ощущения, ими вызываемые.— (Доказательства).— Желательность известных предметов, или их значение как благ, определяется не последующими субъективными состояниями удовольствия, а известными или неизвестными объективными взаимоотношениями этих предметов с нашею телесною или душевною природой.— Удовольствие как *признак* блага.— С этой точки зрения высшее благополучие состоит в обладании такими благами, которые в совокупности, или в окончательном результате, доставляют maximum удовольствия и minimum страдания — здесь главное практическое значение принадлежит не удовольствию, как таковому, а расчетливому соображению последствий того или другого поведения; эвдемонизм *благоразумия*

IV. Если окончательная цель определяется как фактическое благополучие, то все дело в его фактическом достижении и прочном обладании; но ни то, ни другое не может быть обеспечено никакими расчетами благоразумия (Доказательства).— Несостоятельность идеальных (умственных и эстетических) удовольствий с точки зрения эвдемонистической.— Так как удовольствия не суть пребывающие величины, которые могут суммироваться, а лишь преходящие субъективные состояния, которые, становясь прошедшими, перестают быть удовольствиями, то преимущество благоразумного эвдемонизма перед безумным прожиганием жизни есть только кажущееся

V. Эвдемонизм самодостаточный, утверждающий своим принципом внутреннюю свободу от тех стремлений и привязанностей, которые делают человека несчастным.— По своему чисто отрицательному характеру такая свобода может быть только условием для получения высшего блага, а не самим этим благом

VI. Утилитаризм, утверждающий высшим практическим принципом служение общему благу, или пользе человечества, как совпадающей с хорошо понятою пользой.— Утилитаризм ошибается не в своих практических требованиях, поскольку они совпадают с требованиями альтруистической нравственности, а в своем стремлении основать эти требования на эгоизме, имеющем будто бы первоначальное значение, что противоречит данным опыта (само-

пожертвование особи роду у животных и диких народов; «борьба за жизнь других»)

VII. Логическая ошибочность той связи, которую утилитаризм хочет установить между пользою в смысле личной выгоды и пользою в смысле всеобщего благополучия.— Общая несостоятельность утилитаризма и всякого эвдемонизма.— Благополучие остается только неопределенным и неосуществленным *требованием*, перед которым нравственное требование добра, как должного, имеет все преимущества.— Переход ко второй части

Часть вторая. **Добро от Бога**

Глава седьмая. *Единство нравственных основ*

I. Совесть и стыд

II. Чувство стыда при своей первичной и коренной связи с фактом половой сферы перехватывает, однако, за пределы материальной жизни и, как выражение формального неодобрения, сопровождает всякое нарушение нравственной нормы во всякой области отношений.

III. Для животной особи бесконечность жизни дана только in genitalibus [3], и здесь эта особь чувствует и поступает как ограниченное явление, как страдательное средство или орудие родового процесса в его дурной бесконечности; и здесь же, в средоточии натуральной жизни, человек сознает недостаточность этой родовой бесконечности, в которой животное находит свое высшее.— Тот факт, что человек прежде всего и по преимуществу стыдится самой сущности природной жизни, или коренного проявления природного бытия, прямо показывает его как существо сверхживотное и сверхприродное: в половом стыде человек становится человеком в полном смысле

IV. Вечная жизнь рода чрез вечную смерть особей постыдна и неудовлетворительна для человека, чувствующего и потребность и обязанность быть не орудием, а обладателем вечной жизни.— Истинный гений

V. Путь животного рождения или увековечения смерти, ощущаемый вначале как постыдный, потом оказывается и безжалостным и нечестивым: он безжалостен, как путь вытеснения или вымещения одних поколений другими, и нечестив, поскольку вытесняемые суть ближайшим образом наши отцы

VI. Деторождение как добро и как зло.— Разрешение антиномии: поскольку зло деторождения может быть упразднено самим деторождением, оно становится добром (Объяснение)

VII. Положительное значение человеческого любовного

пафоса как указания на тайную *целость* индивидуального человека и на задачу явного его исцеления.— Бесполезность любовного пафоса для животного родотворения

VIII. Коренная, внутренняя связь стыда и жалости как реакций скрытой *целости* человеческого существа против 1) его индивидуального разделения по полам и 2) происходящего от того первого деления дальнейшего раздробления человечества на множество противоборствующих друг другу эгоистических особей (Стыд как индивидуальное и жалость как социальное целомудрие)

IX. Та же связь относительно 3) благочестия как религиозного целомудрия, противодействующего отделению человека от абсолютного средоточия жизни

X. Единое существо нравственности — *целость* человека, заложенная в его природе как пребывающая *норма* и осуществляемая в жизни (личной и исторической) как должное делание чрез борьбу с центробежными и дробящими силами бытия.— Нормо-хранительное начало в стыде.— Видоизменение первичного (генитального) стыда: совесть как стыд по преимуществу междучеловеческий и страх Божий как стыд религиозный

XI. В достигаемой (по трем направлениям) целости человеческого существа добро совпадает с благом.— Так как подлинное благо определяется нравственным добром, то этика чистого долга не может противоречить эвдемонизму вообще, который в нее необходимо входит.— Человеческое добро не дает полного удовлетворения и благополучия только потому, что оно само никогда не бывает полным или никогда не исполняется до конца.— Пояснения.

XII. Для своей действительной самозаконности (автономии) добро должно быть совершенным, а такое необходимо есть и благо.— При ложном понимании добра и блага эмпирические случаи несовпадения, а равно совпадения добродетели с благополучием не имеют никакого нравственного интереса.— Примеры

XIII. Критические замечания о недостаточности Кантовой этики

XIV. Неосновательность религиозных постулатов Канта.— Действительность сверхчеловеческого Добра, доказываемая нравственным ростом человечества

Глава восьмая. *Безусловное начало нравственности*

I. Нравственность и действительность.— В стыде человек действительно выделяется из материальной природы, в жалости действительно проявляет свою сущест-

венную связь и однородность с другими живыми существами.

II. В религиозном чувстве Божество ощущается как действительность совершенного Добра (= Благо), безусловно и всецело осуществленного в себе самом.— Общая основа религии — живое ощущение действительного присутствия Божества, единого, обнимающего в себе все.— Пояснения.

III. Действительность Божества есть не вывод из религиозного ощущения, а его непосредственное содержание — то, что ощущается.— Анализ этого содержания как данного отношения человека к Божеству со стороны их 1) различия («прах земли» в нас), 2) их идеальной связи («образ Божий» в нас) и 3) реальной связи («подобие Божие» в нас).— Полное религиозное отношение как логически слагаемое из трех нравственных категорий: 1) *несовершенства* в нас, 2) *совершенства* в Боге и 3) *совершенствования* как нашей жизненной задачи

IV. Психологическое подтверждение: «радость о Духе святом» как высшее выражение религии.— Формально-нравственная сторона религиозного отношения.— Обязанность «будь совершен», ее идеальный объем и практическое значение: «становитесь совершенными».

V. Три вида совершенства: 1) безусловно сущее (actus purus) [4]— в Боге; 2) потенциальное — в душе; 3) действительно-становящееся — во всемирно-историческом процессе.— Доказательства разумной необходимости процесса: как моллюск или губка не могут проявлять человеческой мысли и воли, и нужен был биологический процесс для создания совершеннейшего организма, так и осуществление высшей мысли и воли (Царство Божие) не может открыться среди полузверей, и требуется процесс исторического совершенствования жизненных форм

VI. Необходимость всемирного процесса, вытекающая из безусловного начала добра.— Мир как система предварительных материальных условий для осуществления царства целей.— Нравственная свобода человека как окончательное условие для этого осуществления

VII. Требования религиозной нравственности: «имей в себе Бога» и «относись ко всему по-Божьи».— Отношение Бога ко злу.— Полная формула категорического императива как выражения безусловного начала нравственности

VIII. Высшие ступени нравственности не отрицают и не упраздняют низшие, а предполагают их и опираются

на них в своем историческом осуществлении.— Педагогическая сторона дела

IX. Углубление, возвышение и расширение естественного альтруизма в силу безусловного нравственного начала.— Определяющая сила этого начала по отношению к собирательным историческим организациям, назначенным для служения Добру: наша высшая обязанность — не служить беззаветно этим организациям (которые ведь могут и уклоняться от своего назначения), а содействовать им в их служении добру, когда они ему верны, и указывать им на их истинные обязанности в случаях уклонения

X. Когда связь человека с божеством возвышается до абсолютного сознания, то и охранительное чувство целомудрия (стыд, совесть, страх Божий) обнаруживает свой окончательный смысл как охраняющее не относительное, а безусловное достоинство человека — его идеальное совершенство, как долженствующее быть осуществленным.— Здесь и нравственность аскетическая получает свой положительный эсхатологический мотив — воссоздание нашей телесности, как предназначенного жилища Духа Святого

Глава девятая. *Действительность нравственного порядка*

I. Так как действительность духовного и материального бытия нераздельны, то и процесс всемирного совершенствования, подлежащий рассмотрению нравственной философии, будучи богочеловеческим, необходимо есть и богоматериальный.— Ряд наиболее твердо определенных и характерных конкретных повышений бытия с точки зрения нравственного смысла, осуществляемого во всемирном процессе,— пять «царств»: минеральное или неорганическое, растительное, животное, природночеловеческое и духовночеловеческое, или царство Божие.— Описательное их определение.— Внешнее взаимоотношение — неорганические вещества питают жизнь растений, животные существуют на счет растительного царства, люди — на счет животного, а царство Божие составляется из людей (Пояснения).— Общая сущность повышения: как живой организм состоит из химического вещества, перестающего быть *только* веществом, как природное человечество состоит из животных, перестающих быть *только* животными, так и царство Божие составляется из людей, перестающих быть *только* людьми, входящих в новый, высший план существования, где их чисто человеческие задачи становятся средствами и орудиями другой, окончательной цели

II. Камень существует, растение существует и живет, животное сверх того раздельно сознает свою жизнь в ее

фактических состояниях и соотношениях, природный человек, существуя, живя и сознавая свою фактическую жизнь, сверх того, постепенно уразумевает ее всеобщий смысл по идеям, а сыны Божии призваны осуществлять действительно этот смысл, или совершенный нравственный порядок, во всем до конца.— Пояснения.— Развитие человеческого царства в древнем мире.— Реальный предел — живой человекобог (апофеоз кесарей).— Как в животном царстве предваряющее явление человекообразной обезьяны относится к действительному человеку, так в природном человечестве предваряющее явление обожествленного кесаря относится к истинному богочеловеку

III. Богочеловек как первое и главное явление Царства Божия.— Основания для веры в историческое явление Христа (как Богочеловека) с точки зрения разумно понимаемой мировой эволюции

IV. Положительное единство всемирного процесса с трех сторон: 1) низшие царства входят в нравственный порядок как необходимые условия его осуществления; 2) каждое низшее обнаруживает тяготение к своему высшему; 3) каждое высшее физически (и психологически) вбирает в себя низшее.— Собирание вселенной.— Задача природного человека и человечества — собирать вселенную в идее; задача Богочеловека и богочеловечества — собирать вселенную в действительности

V. Положительная связь между духовным и природным человеком, между благодатью и естественным добром.— Историческое подтверждение основной христианской истины

VI. Христос как совершенная индивидуальность.— Почему он сперва явился среди истории, а не прямо в конце ее

VII. Совершенный нравственный порядок предлагает нравственную свободу каждого лица, а действительная свобода для конечного духа приобретается только опытным путем: отсюда необходимость истории после Христа.— Окончательный смысл этой истории.— Действительная нравственная задача неизбежно переносит нас в область условий, определяющих текущее историческое существование общества, или собирательного человека

Часть третья. **Добро чрез историю человечества**

Глава десятая. *Личность и общество*

I. Разрыв между личностью и обществом как такими — лишь болезненный обман сознания.— Пояснение

II. Человеческая личность как такая есть данная в ра-

зуме и воле возможность для осуществления неограниченной действительности, или особая форма бесконечного содержания.— Химера себе-довлеющей личности и химера безличного общества.— Общественность — в самом определении личности как силы разумно-познающей и нравственно-действующей, что возможно лишь в образе бытия общественном.— Доказательства.— Общество есть объективно осуществляемое содержание разумно-нравственной личности — не внешний ее предел, а существенное восполнение — нераздельная целость общей жизни, отчасти уже осуществленной в прошедшем (общее предание), отчасти осуществляемой в настоящем (общественные служения) и, наконец, предваряющей будущее совершенное осуществление (общий идеал).— Этим пребывающим моментам лично-общественной жизни соответствуют в историческом развитии три главные ступени: родовая (прошедшее), национально-государственная (настоящее), вселенская (будущее).— (Ясное различие этих сторон и ступеней жизни действительно и исторически проявляется лишь как последовательное преобладание, а не исключительная наличность той или другой)

III. Общество есть дополненная, или расширенная, личность, а личность — сжатое, или сосредоточенное, общество.— Нравственно-историческая задача состоит не в создании, а в сознании лично-общественной солидарности, в превращении ее из невольной в вольную — так, чтобы каждый понимал, принимал и исполнял общее дело как свое собственное

IV. Действительная нравственность есть должное взаимодействие между единичным лицом и его данною средою (равною, низшею и высшею).— Человек изначала является как существо лично-общественное, и вся история есть лишь постепенное углубление, возвышение и расширение двусторонней, лично-общественной жизни. Из этих двух нераздельных и соотносительных терминов личность есть подвижное, динамическое, а общество косно охранительное, статическое начало в истории.— Принципиального противоборства между личностью и обществом не может быть, а бывает лишь столкновение по личному почину между новою и прежнею стадиями лично-общественного развития

V. Род (в широком смысле) как зачаточное воплощение целой нравственности (религиозной, альтруистической и аскетической) или осуществление личного человеческого достоинства в самом тесном и основном круге общества.— Пояснения и подтверждения

VI. Нравственное содержание родовой жизни вековечно, форма родового быта расторгается историческим процессом.— Общий ход этого распадения.— Переход от рода через племя к народу и государству.— Знаменательность слова «отечество»

VII. С созданием нового, более широкого, чем род, общественного целого (отечества) род превращается в семью.— Пояснения.— Значение личного начала при переходе от родового быта к государственному

VIII. Всякая общественная группа имеет на человека лишь относительные и условные права.— Общественная организация, хотя бы относительно-высшая (например, государство), не имеет никаких прав над тем вечным нравственным содержанием, которое заключается и в относительно-низших формах жизни (например, родовой).— Подробное объяснение из Софокловой Антигоны

Глава одиннадцатая. *Историческое развитие лично-общественного сознания в его главных эпохах*

I. Нравственный прогресс (со стороны религиозной и альтруистической), соответствующий прогрессу общественному.— Пояснительные замечания

II. Культурные успехи как условие прогресса и для нравственности аскетической, которая также не есть дело единичной личности, отдельно взятой, а может быть проявлена человеком лишь как существом лично-общественным.— Исторические пояснения и подтверждения.— Условия возникновения отрешенного сознания

III. Опознание человеческою личностью своей чисто-отрицательной, или формальной, бесконечности без всякого определенного содержания — религия пробуждения: «Я выше всего этого; все это — *пусто*».— Буддийское исповедание «трех сокровищ»: «прибегаю к Будде, прибегаю к учению, прибегаю к общине», т. е. все обман, кроме трех вещей, достойных признания: духовно пробудившегося человека, слова пробуждения и братства пробужденных.— Буддизм как первая сохранившаяся ступень человеческого универсализма, поднимающегося над исключительным национально-политическим строем языческой религии и общественности.— Нравственная сущность буддийского учения: благоговение к родоначальнику пробужденных, заповедь безволия и заповедь всеобщего благоволения

IV. Критика буддизма: его внутренние противоречия

V. Окончательная оценка буддийского учения как религиозно-нравственного нигилизма (в точном смысле),

принципиально-упраздняющего всякий предмет и всякий мотив для благоговения, для жалости и для духовной борьбы

VI. Логический переход от индийского нигилизма к греческому идеализму.— Греки не менее индусов чувствовали пустоту чувственного бытия: пессимизм в греческой поэзии и философии.— Но от чувственной пустоты грек переходит к умопостигаемой полноте идей.— Характеристика идеализма (исторические пояснения и примеры)

VII. Невозможность последовательного противоположения между двумя мирами. — Три относительные и аналогичные между собою неправды (аномалии) являемого мира: психологическая (подчинение разума страстям), социальная (подчинение мудреца толпе) и физическая (подчинение живой органической формы неорганическим силам вещества в смерти).— Идеализм пытается бороться с двумя первыми аномалиями, но слеп и нем перед третьей.— Весь наш мир нераздельно (не только душевный и политический, но и физический) требует спасения, и спасителем может быть не индийский аскет и не эллинский философ, а еврейский Мессия — не отрицатель жизни во имя небытия, или во имя отрешенных идей, а целитель и воскреситель жизни для вечности

VIII. Сравнительная оценка буддизма, платонизма и христианства; универсализм отрицательный, универсализм односторонний, или половинный, и универсализм положительный, целый, или совершенный.— Несостоятельность платонического мировоззрения со стороны нравственной.— Подготовительное значение буддизма и платонизма и их бесплодность как законченных учений.— Характеристика христианства как абсолютного *события*, как абсолютного *обещания* и как абсолютной *задачи*

Глава двенадцатая. *Отвлеченный субъективизм в нравственности*

I. Ложный взгляд, принципиально отрицающий нравственность как объективную задачу или дело собирательного человека.— Постановка вопроса

II. Недостаточность нравственности как только субъективного чувства.— Историческое подтверждение

III. Недостаточность нравственности как только личной проповеди.— Исторические подтверждения

IV. Требование организованной нравственности.— Принципиальные разъяснения.— Степень подчинения лица обществу должна соответствовать степени подчинения самого общества нравственному добру, без связи

с которым общественная среда никаких прав на человека не имеет

Глава тринадцатая. *Нравственная норма общественности*

I. Ложь социального реализма, по которому те или другие общественные учреждения и интересы имеют верховное, решающее значение сами по себе.— Человек не есть только общественное животное.— Понятие общественности, как такой, по содержанию скуднее понятия человек, а по объему — шире.— Описание муравьиной общественности

II. Безусловное значение лица для общественности человеческой.— Никакой человек, ни при каких условиях и ни по какой причине не может рассматриваться как *только* средство или орудие — ни для блага другого лица, ни для блага известной группы лиц, ни для так называемого «общего блага».— Пояснения.— Отношение религии, семьи, собственности к безусловной нравственной норме

III. Человеческая полноправность, ложно понимаемая как привилегия: одного (восточные деспотии), немногих (классические аристократии), многих (демократии).— Три главные аномалии древнего общества: отрицание человеческого достоинства у внешних врагов, у рабов, у преступников.— Успехи нравственно-общественного сознания в древнем мире.— Безусловное утверждение человеческого достоинства в христианстве

IV. Настоящая задача: сообразовать все социальные учреждения с безусловною нравственно-общественною нормой, в борьбе со злом собирательным

Глава четырнадцатая. *Национальный вопрос с нравственной точки зрения*

Зло собирательное в виде троякого безнравственного отношения: между различными народами, между обществом и преступником, между различными общественными классами

I. Национализм и космополитизм.— Нравственная несостоятельность национализма

II. Отсутствие строго национальных делений в древнем мире.— Восточные деспотии и западные политии не совпадают с нациями.— Исторические указания

III. Евреи никогда не были *только* нацией.— Христианство — не отрицательный космополитизм, а положительный универсализм сверхнародный и всенародный: оно также не может требовать безнародности, как и безличности.— Объяснение и исторические указания

IV. Универсализм новых европейских наций.— Исто-

рический обзор: Италия, Испания, Англия, Франция, Германия, Польша, Россия, Голландия, Швеция

V. Вывод из исторического обзора: смысл и вдохновение народа как бытия частного только в связи и в согласии его со всеобщим.— Нравственная несостоятельность космополитизма.— Положительная обязанность по отношению к национальному вопросу: люби (в этическом смысле) все другие народности, как свою собственную.— Разъяснение

Глава пятнадцатая. *Уголовный вопрос с нравственной точки зрения*

Постановка вопроса

I. Должное противодействие преступлениям требует нравственной помощи обеим сторонам: обязанность защитить обиженного и образумить обидчика.— Две господствующие ложные доктрины отрицают ту или другую сторону дела

II. Идея наказания как *отмщения.*— Ее корни — в обычае кровной мести времен родового быта.— Трансформация этого обычая в уголовную юстицию с переходом обязанности мщения от рода к государству

III. Фактическое происхождение уголовной юстиции ошибочно принимается за основание для ее нормы.— Нелепые аргументы в пользу дикого понятия наказания как отмщения или возмездия

IV. Безнравственная тенденция к сохранению жестоких наказаний.— Общепризнанная нелепость возмездия заставляет эту тенденцию опираться на принцип устрашения.— Безнравственность этого принципа по существу.— Роковая непоследовательность его сторонников

V. Хаотическое состояние современной юстиции.— Доктрина несопротивления злу в применении к уголовному вопросу.— Подробный разбор и опровержение этой доктрины

VI. Нравственное начало, не допуская ни наказания как устрашающего возмездия, ни равнодушного отношения к преступлениям, или их беспрепятственности, требует реального им противодействия, определяя его как справедливое средство деятельного человеколюбия, законно и принудительно ограничивающее известные внешние проявления злой воли не только ради безопасности общества и его мирных членов, но непременно также и в интересах самого преступника.— Нормальное правосудие в криминальной области должно осуществлять или во всяком случае иметь в виду равномерное осуществление трех

прав: права обидимого на защиту, права общества на безопасность и права обидчика на вразумление и исправление.— Временное лишение преступника свободы как необходимое предварительное условие для исполнения этой задачи.— Последствия преступления для преступника должны находиться в естественной внутренней связи с его действительным состоянием.— Необходимость соответственного преобразования уголовных судов: «условные приговоры» как первый шаг к такому преобразованию

VII. Возможность исправления преступников; право и обязанность общества об этом заботиться.— Необходимое преобразование пенитенциарных учреждений

Глава шестнадцатая. *Экономический вопрос с нравственной точки зрения*

I. Развитие преступности и национальной вражды в связи с ненормальным экономическим положением.— Простая сущность экономического вопроса.— Принципиально неверные его решения со стороны ортодоксальных экономистов и социалистов

II. Ложное и безнравственное обособление экономической области отношений как независимой будто от нравственных условий человеческой деятельности вообще.— Как свободная игра химических процессов может происходить в организме только умершем и разлагающемся, а в живом эти процессы связаны и определены целями биологическими, так точно свободная игра экономических факторов и законов возможна только в обществе мертвом и распадающемся, а в живом и имеющем будущность хозяйственные элементы связаны и определены целями нравственными.— Нет и не было в человечестве такого низменного состояния, когда материальная необходимость добывания жизненных средств не осложнялась бы нравственным вопросом.— Пояснения

III. И в хозяйственной своей жизни общество должно быть организованным осуществлением добра.— Особенность и самостоятельность хозяйственной сферы заключается не в том, что она имеет свои роковые законы, а в том, что она представляет по существу своих отношений особое, своеобразное поприще для применения единого нравственного закона.— Двусмысленное начало и худой конец социализма.— Принцип сен-симонистов: восстановление прав материи.— Истинный и важный смысл этого принципа: материя имеет право на свое одухотворение человеком.— Этот смысл скоро уступил другому: материя имеет право господства в человеке.— Постепенное вырождение

социализма в экономический материализм, сущность которого внутренно тождественна с сущностью плутократии.— Разъяснение

IV. Истинное решение экономического вопроса — в нравственном отношении человека к материальной природе (земле), обусловленное нравственным отношением к людям и Богу.— Заповедь труда: с усилием возделывать материальную природу для себя и своих, для всего человечества и для нее самой.— Недостаточность «натуральной гармонии» личных интересов.— Опровержение доктрины Бастиа

V. Обязанность общества признавать и обеспечивать за каждым право на достойное человеческое существование.— Безнравственность известных условий работы.— Примеры, подтверждения и пояснения

VI. Главные условия, при которых человеческие отношения в области материального труда становятся нравственными: 1) вещественное богатство не должно признаваться самостоятельною целью хозяйственной деятельности человека; 2) производство не должно совершаться на счет человеческого достоинства производителей, и ни один из них не должен становиться только орудием производства; 3) должны быть признаны обязанности человека к земле (материальной природе вообще).— Пояснения.— Права земли.— Оценка троякого отношения человека к материальной природе: 1) подчинение ей; 2) борьба с нею и эксплуатация ее; 3) ухаживание за нею для себя и для нее.— Без любви к природе для нее самой нельзя осуществить нравственную организацию материальной жизни.— Связь нравственного отношения к внешней природе с отношением к своему телу

VII. Недостаточность изучения производящих и материальных причин труда.— Полное определение труда с нравственной точки зрения: труд есть взаимодействие людей в области вещественной, которое в согласии с нравственными нормами должно обеспечивать всем и каждому необходимые средства к достойному существованию и всестороннему совершенствованию, а в окончательном своем назначении должно преобразовать и одухотворить материальную природу

VIII. Анализм понятия собственности.— Относительность ее оснований

IX. Право каждого на достаточный заработок и на сбережения.— Нормальное происхождение капитала.— Право и обязанность общества ограничивать злоупотребления частных собственников их имуществами.— Стремле-

ние социализма к неосновательному расширению этого общественного права и обязанности.— Нравственный смысл преемственной, или наследственной (семейной), собственности.— Особое значение семейной преемственности относительно собственности поземельной: требуется не ограничивать ее, а по возможности предоставить каждой семье.— Опровержение возражений

X. Обмен и обман.— Торговля как общественное служение, не могущее иметь единственною или хотя бы главною целью частную прибыль.— Право и обязанность общества принудительно ограничивать злоупотребления в этой области.— Переход к морально-юридическому вопросу

Глава семнадцатая. *Нравственность и право*

I. В самом существе безусловного нравственного начала как заповеди или требования совершенства, еще не достигнутого, уже заключается признание относительного элемента в нравственности — именно необходимых реальных условий достижения.— Сравнительное преобладание этой относительной стороны образует правовую область отношений, а сравнительное преобладание стороны безусловной — собственно нравственную область

II. Мнимое противоречие между правом и нравственностью.— Примеры и пояснение

III. Различные состояния как нравственного, так и правового сознания.— Неизменные юридические нормы, или право естественное.— Консерватизм в праве.— Прогресс в праве, или неуклонное тяготение правовых положений к правовым нормам, сообразным, хотя и нетождественным с нравственными требованиями

IV. Тесная связь между нравственностью и правом, жизненно-важная для обеих сторон.— Ее словесное и этимологическое подтверждение

V. Различия между нравственностью и правом: 1) неограниченность чистонравственного и ограниченность правового требования,— в этом отношении право есть низший предел, или *определенный минимум* нравственности; 2) право требует главным образом объективной *реализации* этого минимального добра, или действительного устранения известной доли зла; 3) в этой реализации право допускает *принуждение*

VI. Общее определение: право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра, или порядка, не допускающего известных проявлений зла.— Основание для этого в нравственности: нравствен-

мана.— Войны, которыми полна древняя история, расширяли область мира.— Прогресс военного дела в древнем мире был вместе с тем великим прогрессом нравственно-общественным, уменьшая в огромной пропорции число человеческих жертв войны

IV. Христианство в принципе упразднило войну; но пока этот принцип внутренно не усвоен, войны остаются неизбежными и могут быть при известных условиях меньшим злом, т. е. относительным благом.— Средние века.— В истории новых времен важное значение для вопроса о войне трех общих фактов: 1) обособления большинства народностей в самостоятельные политические целые, или «совершенные тела»; 2) развитие международных связей разного рода; 3) реальное распространение культурного европейского единства на весь земной шар.— Пояснения.— Предстоящая всемирная война

V. Общий исторический смысл всех войн: борьба Европы с Азией — сначала местная и символическая (Троянская война), под конец — в полном реальном объеме.— Конец внешних войн обнаружит ту великую истину, что мир внешний еще не есть сам по себе настоящее благо, а становится благом только в связи с внутренним (нравственным) перерождением человечества

VI. Субъективно-моральное отношение к войне.— Ложное отождествление войны и военной службы с личным убийством.— Война как столкновение собирательных организмов (государств) и их собирательных органов (войск) не есть дело единичных лиц, пассивно в ней участвующих, и с их стороны возможное здесь убийство есть только случайное.— Отказ от военной службы, требуемой государством, есть по необходимости большее нравственное зло и потому непозволителен.— Нравственная обязанность единичного лица участвовать в защите своего отечества.— Основания ее в безусловном нравственном начале.— Пояснительные примеры.— Несомненные опасности милитаризма ничего не говорят против необходимости вооруженных сил.— Библейская иллюстрация

VII. Положительная наша обязанность содействовать не только защите или охранению своего отечества, но и его совершенствованию, нераздельному с общим улучшением человечества.— Для приближения к прочному и доброму миру должно действовать против злого корня войны, именно против вражды и ненависти между частями расставшегося человечества.— В истории война была прямым средством для внешнего и косвенным средством для внутреннего объединения человечества; разум запрещает

бросать это орудие, пока оно нужно, а совесть обязывает стараться, чтобы оно перестало быть нужным и чтобы естественная организация разделенного на враждующие части человечества действительно переходила в единство его нравственной или духовной организации

Глава девятнадцатая. *Нравственная организация человечества в ее целом*

I. Различия между естественною и тою нравственною солидарностью человечества, которая поставлена христианством как историческая задача сознательного и вольного совершенствования всех в едином Добре.— Настоящий субъект совершенствования — *единичный человек совместно и нераздельно с человеком собирательным.*— Три пребывающие воплощения совершенствующегося субъекта, или три естественные группы, действительно восполняющие личную жизнь: семья, отечество, человечество, чему в порядке историческом соответствуют ступени: родовая, народно-политическая и духовно-вселенская; последняя может реально осуществиться лишь под условием одухотворений двух первых.— Действительные стихии и формы жизни как условные данные для решения абсолютной задачи.— Данная природная связь трех поколений (деды, родители, дети) должна быть превращена в безусловно-нравственную чрез одухотворение семейной религии, брака и воспитания

II. Почитание дедов.— Его вечный смысл, сохранявшийся и в диких фактах.— Христианское преобразование древнего культа в его главных чертах

III. Брак.— Он также соединяет человека с Богом чрез настоящее, как религия дедов — чрез прошедшее.— В истинном браке естественная половая связь не уничтожается, а пресуществляется.— Для нравственной задачи этого пресуществления необходимыми данными служат естественные элементы полового отношения: 1) плотское влечение, 2) влюбленность и 3) деторождение.— Брак остается удовлетворением половой потребности, но сама эта потребность относится уже не к восполнению животного организма, а к исцелению образа Божия в человеке.— Супружество как форма аскетизма, как подвиг и мученичество.— Внешнее деторождение, ненужное и невозможное в совершенном браке, необходимо и желательно в браке совершенствующемся — как необходимое последствие не достигнутого в настоящем совершенства и как естественный путь для его будущего достижения

IV. Цель воспитания в семье духовно-организованной

состоит в том, чтобы связать временную жизнь нового поколения с вечным благом, общим для всех поколений и восстановляющим их существенное единство

V. Истинное воспитание должно быть зараз и нераздельно и *традиционным и прогрессивным*: передавая новому поколению все духовное наследие прошлого, оно вместе с тем должно развивать в нем охоту и способность пользоваться этим наследием как живою движущею силою для нового приближения к высшей цели.— Пагубные последствия разделения этих двух сторон.— Нравственная основа воспитания — внушить потомкам живой интерес к *будущности предков*.— Пояснения.— Нравственный прогресс может состоять только в дальнейшем и лучшем исполнении тех обязанностей, которые вытекают из предания.— Высший принцип для педагогии: нерасторжимая смертью связь поколений, поддерживающих друг друга в прогрессивном исполнении одного общего дела — приготовления к явному царству Божию и к воскресению всех

VI. Нормальная *семья* есть ближайшее восстановление нравственной целости человека в одном основном отношении — преемственности поколений (порядок временной последовательности); эта целость должна восстановляться и в более широком порядке сосуществования — прежде всего в пределах *народа*, или отечества.— Согласно существу нравственной организации народность не поглощает ни семьи, ни личности, а наполняет их жизненным содержанием в определенной национальной форме, обусловленной языком.— Эта форма должна быть особенною, но не должна быть исключительною: нормальная множественность различных языков не требует их разобщения и отчуждения.— Вавилонское начало распадения человечества чрез единство смешения и сионское начало собирания чрез единодушие в раздельности.— Истинное единоязычие есть общение и понятность многих раздельных, разделяющихся, но не разделяющих языков

VII. Единство человечества.— Все основания, на которых утверждается единство народа, имеют еще большую силу в применении к человечеству.— Единство происхождения; единство слова, не упраздняемое множеством языков; единство всемирной истории, вне которой нет и истории национальной.— Доказательства и пояснения.— Неделимость нравственного добра.— Зло исключительного патриотизма.— Человечество как целый *субъект* нравственной организации.— Переход к вопросу о всеобщих *формах* нравственного порядка

VIII. Вселенская церковь как организация благочестия.— Пояснения.— Существо Церкви — единство и святость Божества, поскольку оно пребывает и положительным образом действует в мире чрез человечество (или — что то же — церковь есть собранное в Боге творение).— *Единство* и *святость* церкви в порядке сосуществования как ее *кафоличность*, или всецелость, а в порядке последовательности — как *апостольское* преемство.— Кафоличность упраздняет все отделения и разобщения, сохраняя все различия и особенности

IX. Причастие абсолютному содержанию жизни чрез вселенскую церковь, положительным образом *освобождая* и *уравнивая* всех, делает из них совершенное *братство*, предполагающее совершенное *отчество*

X. Религиозный принцип отчества — начало духовной жизни *не от себя*.— Отсюда посланничество, или *апостольство*, как противоположность самозванству.— Христос, «посланный от Отца» и творящий волю Пославшего, а не свою, как абсолютный первообраз апостольства.— Его продолжение в церкви: «как послал Меня Отец, так Я посылаю Вас».— Так как сыновнее отношение есть первообраз благочестия, то единородный Сын Божий — Сын по преимуществу — как воплощенное благочестие есть путь, истина и жизнь своей церкви как организации благочестия в мире.— Путь благочестия есть путь иерархический — сверху (смысл рукоположения и святительства).— Церковная истина в основе и существе не есть ни научная, ни философская, ни даже богословская, а содержит *догматы благочестия*; общий смысл семи вселенских соборов.— Жизнь благочестия; смысл семи таинств

XI. Вопрос об отношении церкви к государству, или о *Христианском государстве*.— Важное указание в Новом завете (история центуриона Корнелия)

XII. Нравственная необходимость государства.— Разъяснения по отношению к христианству

XIII. Государство как собирательно-организованная жалость.— Владимир Мономах и Дант.— Пояснение

XIV. Разбор общего возражения против определения нормального государства

XV. Разбор юридических недоразумений

XVI. Сверх общей консервативной задачи всякого государства: охранять основы общежития, без которых человечество не могло бы существовать.— *Христианское государство* имеет еще прогрессивную задачу: улучшать условия этого существования, содействуя свободному развитию всех человеческих сил, которые должны стать носи-

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Назначение этой книги — *показать добро как правду*, то есть как единственный правый, верный себе путь жизни во всем и до конца — для всех, кто решится предпочесть его. Разумею Добро *по существу*; оно и только оно оправдывает себя и оправдывает доверие к нему. И не напрасно перед открытым гробом, когда все другое *очевидно* не оправдалось, мы слышим обращение к этому существенному Добру: «Благословен еси, Господи, научи мя *оправданием* Твоим» [1].

В личной, народно-общественной и всемирно-исторической жизни Добро оправдывается своими, т. е. добрыми и правыми путями. Верная Добру нравственная философия, поняв эти пути в прошедшем, показывает их настоящему для будущего.

Когда, отправляясь в дорогу, вы берете книгу, называемую «Путеводитель», вы ищете в ней лишь верных, полных и толковых указаний для избранного вами пути. Эта книга не будет вас уговаривать ехать в Италию или Швейцарию, когда вы решили ехать в Сибирь, а также не снабдит вас средствами плыть за океаны, если ваших денег хватает только до Черного моря.

Нравственная философия есть не более как систематический указатель правого пути жизненных странствий для людей и народов; на ответственности автора лежит только верность, полнота и связность его указаний. Но никакое изложение нравственных норм, т. е. условий достижения истинной жизненной цели, не может иметь смысла для человека, сознательно поставившего себе не эту, а совсем другую цель. Указания необходимых станций на пути к лучшему, когда заведомо избрано худшее, не только бесполезны, но и досадны и прямо оскорбительны как напоминания о плохом выборе,— именно в тех случаях, когда в глубине души этот выбор невольно и безотчетно чувствуется зараз и как бесповоротный, и как дурной.

Я вовсе не желаю проповедовать добродетель и обличать порок: считаю это для простого смертного занятием не только праздным, но и безнравственным, потому что оно предполагает несправедливое и горделивое притязание

быть лучше других. Важны для нас не частные, хотя бы самые сильные уклонения от правого пути, а лишь общий, решительный и решающий *выбор* между двумя нравственными дорогами, когда он совершается с полною и ясною сознательностью. Всяким ли человеком совершается такой выбор? Без сомнения, он не совершается людьми, умирающими в младенчестве, а разве далеко ушло от них и большинство взрослых со стороны отчетливости самосознания? Следует сказать еще и то, что если сознательный выбор и совершился, то снаружи его не заметишь: никакой эмпирической *определенности* и практической *определимости* принципиальное различие двух путей еще не имеет. Много странного и диковинного приходилось мне видать, но двух предметов не встречал я в природе: достоверно-законченного праведника, достоверно-законченного злодея. И все псевдомистические разглагольствия, связанные с каким-нибудь внешним и практически применяемым разделением человечества на белых и черных, возрожденных и невозрожденных, спасенных и осужденных, напоминают мне только чистосердечное заявление мельника:

Вот уж сорок лет живу,
А не видел до сих пор
Ни во сне, ни наяву
Я на ведрах медных шпор [2].

А вместе с тем вспоминаю я давно слышанные университетские лекции [3] по зоологии беспозвоночных и по эмбриологии, откуда я вынес, между прочим, определенную форму представления для двух общеизвестных истин: что на первобытных низинах органического мира только ученый-биолог, и то иногда с грехом пополам, может различить растительные формы от животных, а также что на ранних стадиях утробного развития только ученый-эмбриолог, и опять-таки с грехом пополам, может различить зародыш человека от зародыша какой-нибудь другой и даже совсем нехорошей твари. Не то же ли самое и в истории и в мире нравственном? И в его начатках два жизненные пути так существенно близки и наружно неразличны между собою!

Почему, однако, говоря о мире нравственном, мы указываем на выбор между *двумя* только путями? Да потому, что при всем обилии форм и проявлений жизни к самой жизни, к ее желанному для нас наполнению и увековечению ведет только один путь, а все другие, вначале так на него похожие, ведут, однако, в противоположную сторону, все более роковым образом удаляются от него и сливаются между

собою, превращаясь наконец в один путь увековеченной смерти.

Между этими двумя принципиальными путями иные хотят отыскать еще какой-то — ни добрый, ни злой, а натуральный, или животный. Высший практический принцип этого пути всего лучше выражается в немецком, хотя ни Канту, ни Гегелю не известном, афоризме: Jedes Thierchen hat sein Pläsierchen. Эта формула представляет истину бесспорную и только требует дополнения другою, столь же бесспорною: Allen Thieren fatal ist zu krepieren [4]. А при таком необходимом дополнении этот мнимо-третий путь принципиальной животности сводится к тому же второму пути смерти *. От этой дилеммы, от окончательного выбора между двумя путями — добра и зла,— человек ни в каком случае избавиться не может. Мы решили, положим, выбрать третий путь, животный, который ни добр, ни зол, а только натурален. Но ведь он таков именно только для животных и именно только потому, что животные ничего не решают и не выбирают сами между этим путем и каким-нибудь другим, а идут пассивно по тому единственному, на который они поставлены чуждою им силой. А когда человек *активно* решает идти путем нравственной *пассивности*, то он явным образом лжет, творит неправду и беззаконие и вступает, очевидно, не на животный путь, а на тот (один из двух человеческих путей), который если не в начале, то в конце оказывается путем вечного зла и смерти. Но что он *хуже* животного пути, это легко видеть и сейчас. Наши меньшие братья хотя лишены настоящего разумения, но чутьем душевным, несомненно, обладают,— и вот в силу этого чутья они хотя не могут с ясным осуждением стыдиться своей природы и ее дурного смертного пути, однако явно этим тяготятся, явно тоскуют по чем-то лучшем, чего они не ведают, но чуют. Эта истина, некогда с высшею силой высказанная Апостолом Павлом (Римл. VIII 19—23) и потом менее сильно повторенная Шопенгауэром [5], может быть подтверждена всяким наблюдателем. Никогда не увидишь на лице человеческом того выражения глубокой безвыходной тоски, которая иногда безо всякого видимого повода глядит на нас через какую-нибудь зоологическую физиономию. Значит, остановиться на самодовольной животности человеку нельзя уже потому, что животные вовсе не самодовольны. Быть животным соз-

* Что на то же сходит и путь мнимо-сверхчеловеческий, ярко осветившийся безумием несчастного Ницше,— об этом смотри далее в предисловии к первому изданию.

нательный человек не может; волей-неволей приходится ему выбирать между двумя путями: или становиться выше и лучше своей данной материальной основы, или становиться ниже и хуже животного. А собственно человеческое, неотъемлемое у него, заключается не в том, *чем* он становится, а в том, что он *становится*. И какое же приобретение человеку в том, чтобы клеветать на своих меньших братьев, лживо называя животным и природным им самим выбранный противожизненный и противоестественный путь дьявольского самоутверждения в недолжном?

Более всего хотел я в этой книге объяснить, как единый путь Добра, оставаясь себе верным и, следовательно, оправдывая себя, становится определеннее и полнее соответственно осложнениям жизненной среды, природной и исторической. Установить в безусловном нравственном начале внутреннюю и всестороннюю связь между истинною религией и здравою политикою — вот главное притязание этой нравственной философии. Притязание совершенно безобидное, так как истинная религия не может никому себя навязывать, а также всякой политике предоставляется безвозбранно и не быть здравою — на свой риск, разумеется. Вместе с тем нравственная философия решительно отказывается от всякого руководительства частными лицами чрез установление каких-нибудь внешних и безусловно определенных правил поведения. Если бы читателю показалось в каком-нибудь месте этой книги что-нибудь похожее на такую «мораль», то пусть он знает, что или он не так понял, или я не так выразился.

Впрочем, я старался о ясности выражения. Начав приготовлять это второе издание, я в течение девяти месяцев пять раз перечел всю книгу, делая каждый раз новые пояснительные вставки, мелкие и большие. Хотя и после этого осталось очень много недостатков в моем изложении, но, надеюсь, не таких, которые бы подвергли меня угрозе: «Проклят всяк, творяй дело Господне с небрежением» [6].

За время писания этой книги я иногда испытывал от нее нравственную пользу; быть может, это ручается за то,

что мой труд не останется вовсе бесполезным и для читателей, что и было бы достаточным оправданием этому «оправданию добра».

Владимир Соловьев

Москва
8 декабря 1898 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

Нравственный смысл жизни в его предварительном понятии

Есть ли у нашей жизни вообще какой-нибудь смысл? Если есть, то имеет ли он нравственный характер, коренится ли он в нравственной области? И если да, то в чем он состоит, какое будет ему верное и полное определение? Нельзя обойти этих вопросов, относительно которых нет согласия в современном сознании. Одни отрицают у жизни всякий смысл, другие полагают, что смысл жизни не имеет ничего общего с нравственностью, что он вовсе не зависит от наших должных или добрых отношений к Богу, к людям и ко всему миру; третьи, наконец, признавая значение нравственных норм для жизни, дают им весьма различные определения, вступая между собою в спор, требующий разбора и решения.

Ни в каком случае нельзя считать такой разбор лишним. При настоящем положении человеческого сознания даже те немногие, которые уже владеют твердым и окончательным решением жизненного вопроса *для себя*, должны оправдать его *для других*: ум, одолевший собственные сомнения, не делает сердце равнодушным к чужим заблуждениям.

I

Между отрицателями жизненного смысла есть люди серьезные; это те, которые свое отрицание завершают делом — самоубийством; и есть несерьезные, отрицающие смысл жизни лишь посредством рассуждений и целых мнимо-философских систем. Конечно, я не враг рассуждений и систем; но я имею в виду людей, принимающих свои рассуждения и системы за дело *себе довлеющее*, ни к каким жизненным поступкам, ни к какому практическому осуществлению не обязывающее: этих людей и их умственные

упражнения должно признать несерьезными. Такие истины, как та, что сумма углов треугольника равна двум прямым, остаются истинами совершенно независимо от того, кто их произносит и какую он жизнь ведет; но пессимистическая оценка жизни не есть истина математическая — она необходимо включает в себя личное, субъективное отношение к жизни. Когда теоретический пессимист утверждает как настоящую предметную истину, что жизнь есть зло и страдание, то он этим выражает свое убеждение, что жизнь такова *для всех*, но если для всех, то, значит, и для него самого, а если так, то на каком же основании он живет и пользуется злом жизни, как если бы оно было благом? Ссылаются на инстинкт, который заставляет жить вопреки разумному убеждению, что жить не стоит. Ссылка бесполезная, потому что инстинкт не есть внешняя сила, механически принуждающая к чему-нибудь: инстинкт проявляется в самом живущем существе, побуждая его искать известных состояний, кажущихся ему желанными, или приятными. И если, благодаря инстинкту, пессимист находит удовольствие в жизни, то не подрывается ли этим самое основание для его мнимо-разумного убеждения, будто жизнь есть зло и страдание? Но эти удовольствия, возражает он, обманчивы. Что значат эти слова с его точки зрения? Если признавать положительный смысл жизни, тогда, конечно, можно многое считать за обман, именно по отношению к этому смыслу: как пустяки, отвлекающие от главного и важного. Апостол Павел мог говорить, что по сравнению с Царствием Божиим, которое достигается жизненным подвигом, все плотские привязанности и удовольствия для него — сор и навоз [1]. Но для пессимиста, который в Царствие Божие не верит и за жизненным подвигом никакого положительного смысла не признает,— где мерило для различения между обманом и не обманом?

Все сводится здесь к состоянию ощущаемого удовольствия или страдания, и потому никакое удовольствие, как только оно действительно *ощущается*, не может быть признано за обман. Для оправдания пессимизма на этой низменной почве остается ребячески подсчитывать количество удовольствий и страданий в жизни человеческой с заранее составленным выводом, что первых меньше, нежели вторых, и что, следовательно, жить не стоит. Этот счет житейского счастья имел бы какой-нибудь смысл лишь в том случае, если бы арифметические *суммы* наслаждений и огорчений существовали реально или если бы арифметическая разность между ними могла сама стать

действительным ощущением; но так как в настоящей действительности ощущения существуют только в виде конкретных состояний, то противупоставлять им отвлеченные цифры не более разумно, чем в каменную крепость стрелять из картонной пушки. Если возможным решающим побуждением к жизни признается только перевес ощущений удовольствия над ощущениями страдания, то для огромного большинства человечества такой перевес оказывается фактом: эти люди живут, находя, что стоит жить. К их числу принадлежат, несомненно, и те теоретики пессимизма, которые, рассуждая о преимуществах небытия, на деле отдают предпочтение какому ни на есть бытию. Их арифметика отчаяния есть только игра ума, которую они сами опровергают, на деле находя в жизни более удовольствия, чем страдания, и признавая, что стоит жить до конца. Сопоставляя их проповедь с их действиями, можно прийти только к тому заключению, что в жизни есть смысл, что они ему невольно подчиняются, но что их ум не в силах овладеть этим смыслом.

Другие пессимисты — серьезные, т. е. самоубийцы, со своей стороны тоже невольно доказывают смысл жизни. Я говорю про самоубийц сознательных, владеющих собою и кончающих жизнь из разочарования или отчаяния. Они предполагали, что жизнь имеет такой смысл, ради которого сто́ит жить, но, убедившись в несостоятельности того, что́ они принимали за смысл жизни, и вместе с тем не соглашаясь (подобно пессимистам-теоретикам) невольно и бессознательно подчиняться другому, неведомому им жизненному смыслу, они лишают себя жизни. Это показывает, конечно, что у них более сильная воля, чем у тех; но что же следует отсюда против смысла жизни? Эти люди его не нашли, но где же они его искали? Тут мы имеем два типа страстных людей: у одних страсть чисто личная, эгоистическая (Ромео, Вертер), другие связывают свою личную страсть с тем или другим историческим интересом, который они, однако, отделяют от всемирного смысла,— об этом смысле всеобщей жизни, от которого зависит и смысл их собственного существования, они, так же как и те, не хотят ничего знать (Клеопатра, Катон Утический).— Ромео убивает себя, потому что он не может обладать Джульеттой. Для него смысл жизни в том, чтобы обладать этою женщиною. Но если бы действительно смысл жизни заключался в этом, то чем бы он отличался от бессмыслицы? Кроме Ромео сорок тысяч дворян могли находить смысл своей жизни в обладании тою же Джульеттой, так что этот мнимый смысл жизни сорок тысяч раз

отрицал бы самого себя. При других подробностях мы находим то же самое в сущности всякого самоубийства: совершается в жизни не то, что *по-моему* должно бы в ней совершаться, следовательно, жизнь не имеет смысла и жить не стоит. Факт несоответствия между произвольным требованием страстного человека и действительностью принимается за выражение какой-то враждебной судьбы, за что-то мрачно-бессмысленное, и, не желая подчиняться этой слепой силе, человек себя убивает. То же самое и у людей второго типа. Побежденная миродержавным Римом египетская царица не захотела участвовать в триумфе победителя и умертвила себя змеиным ядом. Римлянин Гораций назвал ее за это великою женою, и никто не станет отрицать величавости этой кончины. Но если Клеопатра ждала своей победы как чего-то должного, а в победе Рима видела только бессмысленное торжество темной силы, то, значит, и она темноту собственного взгляда принимала за достаточное основание для отрицания всемирной правды.

Ясно, что смысл жизни не может совпадать с произвольными и изменчивыми требованиями каждой из бесчисленных особей человеческого рода. Если бы совпадал, то был бы бессмыслицею, т. е. его вовсе бы не было. Следовательно, выходит, что разочарованный и отчаявшийся самоубийца разочаровался и отчаялся не в смысле жизни, а как раз наоборот — в своей надежде на бессмысленность жизни: он надеялся на то, что жизнь будет идти, как ему хочется, будет всегда и во всем лишь прямым удовлетворением его слепых страстей и произвольных прихотей, т. е. будет бессмыслицею,— *в этом* он разочаровался и находит, что не стоит жить. Но если он разочаровался в бессмысленности мира, то тем самым признал в нем смысл. Если такой невольно признанный смысл нестерпим для этого человека, если вместо того, чтобы понять, он только пеняет на кого-то и дает правде название «враждебной судьбы», то существо дела от этого не изменяется. Смысл жизни только подтверждается роковою несостоятельностью тех, кто его отрицает: это отрицание принуждает одних (пессимистов-теоретиков) жить *недостойно* — в противоречии с их проповедью, а для других (пессимистов-практиков или самоубийц) отрицание жизненного смысла совпадать с действительным отрицанием самого их существования. Ясно, что есть смысл в жизни, когда отрицатели его неизбежно сами себя отрицают: одни — своим недостойным существованием, другие — своею насильственною смертью.

II

«Есть смысл в жизни, именно в ее эстетической стороне, в том, что сильно, величественно, красиво. Отдаться этой стороне жизни, охранять и укреплять ее в себе и вне себя, доставлять ей преобладание и развивать дальше до создания сверхчеловеческого величия и новой чистейшей красоты — вот задача и смысл нашего существования» [2]. Такой взгляд, связанный с именем талантливого и злополучного Ницше и сделавшийся теперь модною философией на смену недавно господствовавшего пессимизма, не нуждается, как и тот, в каких-нибудь внешних опровержениях — со стороны: он достаточно себя опровергает на собственной почве. Смысл жизни в силе и красоте — пусть так; но, как бы мы ни отдавались их эстетическому культу, мы не найдем в нем не только защиты, но даже ни малейшего указания на возможность какой-нибудь защиты против того общего и неизбежного факта, который внутренно упраздняет эту мнимую божественность силы и красоты, их мнимую самостоятельность и безусловность,— разумею тот факт, что конец всякой здешней силы есть бессилие и конец всякой здешней красоты есть безобразие.

Если говорить о силе, о величии и красоте, то всякому, начиная от русского уездного учителя (см. «Ревизор» Гоголя [3]) и до самого Ницше, как полнейшее во всемирной истории воплощение этих эстетических свойств, вместе взятых, представляется один и тот же образ. И этого достаточно:

«И бысть егда поражаше Александр Македонский, сын Филиппа, иже изыде от земли Хеттиим, порази и Дария, царя перского и мидского, и воцарися вместо его первый в Елладе. И состави брани мнози, и одержа твердыни мнози, и уби цари земския. И пройде даже до краев земли и взя корысти многих языков, и умолча земля пред ним, и возвысися, и вознесеся сердце его. И собра силу крепку зело, и начальствова над странами и языки, и мучительми, и быша ему в данники. *И посем паде на ложе и позна яко умирает*» (1 кн. Макк.) [4].

Разве сила, бессильная перед смертью, есть в самом деле сила? Разве разлагающийся труп есть красота? Древний представитель силы и красоты умер и истлел не иначе, как самая бессильная и безобразная тварь, а новейший поклонник силы и красоты заживо превратился в умственный труп. Отчего же первый не был спасен своею красотою и силою, а второй своим культом красоты и силы? И

кто же станет поклоняться божеству, не спасающему свои воплощения и своих поклонников?

Несчастный Ницше в последних своих произведениях заострил свои взгляды в яростную полемику против христианства, обнаруживая при этом такой низменный уровень понимания, какой более напоминает французских вольнодумцев XVIII-го века, нежели современных немецких ученых. Приписывая христианство исключительно низшему социальному классу, он не видит даже того простого факта, что евангелие с самого начала принималось не как проповедь сомнительного возмущения, а как радостное известие о верном *спасении*, что вся сила новой религии состояла в том, что она основана «первенцем от мертвых» [5], воскресшим и обеспечившим вечную жизнь своим последователям, как они непоколебимо верили. При чем же тут рабы и парии? Что значат социальные классы, когда дело идет о смерти и воскресении? Разве «господа» не умирают? Разве римский аристократ и диктатор Сулла, сирийский царь Антиох и иудейский Ирод не были заживо съедены червями? Религия спасения не может быть религией одних рабов и «чандалов» [6], она есть религия всех, так как все нуждаются в спасении. Прежде чем с такою яростью проповедывать против равенства, следовало бы упразднить главную уравнительницу — смерть.

В своей полемике против христианства Ницше поразительно «мелко плавает», и его претензия на значение «антихриста» была бы в высокой степени комична, если бы не кончилась такою трагедией *.

Культ натуральной силы и красоты не есть прямая противоположность христианства, и упраздняется он не этою религией, а сам собою, своею очевидною несостоятельностью. Христианство вовсе не отрицает силы и красоты, оно только не согласно успокоиться на силе умирающего больного и на красоте разлагающегося трупа. Вражды или презрения к силе, величию и красоте, *как таким*, христианство никогда не внушало, и все христианские души, как и первая из них, радовались только тому, что им открылся бесконечный источник всего истинно сильного и прекрасного, спасающий их от рабства мнимой силе и мнимому величию немощных и безобразных стихий мира [7]: «*Величит* душа моя Господа, и возрадовася дух мой о Бозе Спасе моем... Яко *сотвори мне величие Сильный*, и свято имя Его... *Сотвори державу* мышцей Своею, расточи гор-

---

* Как известно, этот несчастный писатель, пройдя через манию величия, впал в полное слабоумие.

дыя мыслию сердца их. Низложи сильныя со престол и вознесе смиренныя, алчущыя исполни благ и богатящыяся отпусти тщы» [8]. Очевидно, здесь презрение лишь к мнимой, ложной силе и богатству, и ясно также, что для тех смиренных, которые должны быть вознесены после низложения сильных со престол, смирение не есть безусловный идеал или окончательная цель, а только необходимый и правый путь к недоступным для гордых высотам.

Сила и красота божественны, только не сами по себе: есть Божество сильное и прекрасное, которого сила не ослабевает и красота не умирает, потому что у Него и сила, и красота нераздельны с добром.

Никто не поклоняется бессилию и безобразию; но одни признают силу и красоту, обусловленную добром, вечно пребывающие и *действительно* освобождающие своих носителей и поклонников от власти смерти и тления, а другие возвеличивают силу и красоту, отвлеченно взятые и призрачные. Если первое учение ждет своей окончательной победы только в будущем, то второму от этого не легче: оно уже побеждено — побеждено всегда — оно умирает с каждым покойником и погребено на всех кладбищах.

III

Пессимизм фальшивых философов и правдивых самоубийц невольно приводит нас к тому, что в жизни есть смысл; культ силы и красоты невольно указывает нам, что этот смысл не заключается в силе и красоте, отвлеченно взятых, а может принадлежать им лишь под условием торжествующего добра. Итак, смысл жизни заключается в ее добре, но этим открывается возможность новых заблуждений — в определении того, что есть собственно добро жизни.

На первый взгляд представляется как будто простой и верный способ избежать здесь всяких заблуждений: если в жизни есть добрый смысл, то он сам уже сказался и сказывается нам и не ждет наших определений, нужно только смириться перед ним, с любовью принять его и подчинить ему свое существование, свою личность, чтобы тем осмыслить ее. Всемирный смысл жизни, или внутренняя связь отдельных единиц с великим целым, не может быть выдумана нами, она дана от века. От века даны твердыни и устои жизни: семья, живым, личным отношением связывающая наше настоящее с прошедшим и с будущим; отечество, расширяющее и наполняющее нашу душу содержанием души народной с ее славными преданиями и упова-

ниями; наконец, Церковь, окончательно избавляющая нас от всякой тесноты, связывая и личную, и национальную жизнь с тем, что вечно и безусловно. Итак, о чем же думать? Живи жизнью целого, раздвинь во все стороны границы своего маленького *я*, «принимай к сердцу» дело других и дело всех, будь добрым семьянином, ревностным патриотом, преданным сыном церкви, и ты узнаешь на деле добрый смысл жизни, и не нужно будет его искать и придумывать ему определения. В таком взгляде есть начало правды, но только *начало*, остановиться на нем невозможно — дело вовсе не так просто, как кажется.

Если бы жизнь с ее добрым смыслом от века и разом вылилась в одну неизменно пребывающую форму,— о, тогда, конечно, не о чем было бы разговаривать, никаких задач для ума не было бы, а был бы только один вопрос для воли: принять или отвергнуть *безусловно* то, что безусловно дано. Таково именно, насколько я понимаю, было положение одного светоносного духа в первом акте мироздания. Но наше человеческое положение отличается менее роковым и более сложным значением. Мы знаем, что те исторические образы Добра, которые нам даны, не представляют такого *единства*, при котором нам оставалось бы только или все принять, или все отвергнуть; кроме того, мы знаем, что эти жизненные устои и образования не упали разом с неба в готовом виде, что они слагались во времени и на земле; а зная, что они *становились*, мы не имеем никакого разумного основания утверждать, что они *стали* окончательно и во всех отношениях, что данное нам в эту минуту есть всецело законченное. А если не закончено, то кому же, как не нам, работать над продолжением дела, как и прежде нас, высшие формы жизни — теперь для нас священное наследие веков — слагались не сами собою, а чрез людей, чрез их думы и труды, в их умственном и жизненном подвиге. При отсутствии единства и неизменности в исторической форме вечного добра приходится выбирать между многим различным. Значит, без испытующей мысли не обойдешься. Уж, видно, так самим Богом устроено, что нет человеку внешней опоры, не дано подушки успокоения для ума его и совести: пусть вечно бодрствует и стоит среди мира на собственных своих ногах. «Что есть человек, яко помниши его, или сын человеческий, яко посещаеши и?» [9] И благочестие запрещает нам презирать в себе и других то, что уважено самим Богом, из-за чего Он помнит и посещает нас,— внутреннее неоценимое и незаменимое достоинство человека в его разуме и совести. Увы, виновные в этом презрении, стремящиеся заменить внутреннее ме-

рило правды внешним, терпят естественное воздаяние в роковом крушении своих попыток. Именно те их них, которые не довольствуются туманными фразами, умы реальные, ясные и последовательные, с поразительною быстротой совершают здесь свой путь по прямой линии вниз от верного к сомнительному, от сомнительного к ложному и от ложного к бессмысленному. «Бог,— говорят нам,— изъявляет человеку Свою волю внешним образом посредством авторитета Церкви; единственная настоящая Церковь есть наша, ее голос есть голос Божий; настоящее представительство нашей Церкви есть наше духовенство, значит, его голос есть голос Божий; настоящий представитель духовенства для каждого человека есть его духовник, следовательно, все вопросы веры и совести для всякого должны в окончательной инстанции решаться его духовником». Кажется, ясно и просто. Нужно только устроить, чтобы все духовники говорили одно и то же или чтобы существовал один духовник — вездесущий и бессмертный. А то при разногласии многих изменяющихся духовников может возникнуть явно нечестивое мнение, что Божий голос противоречит самому себе.

На самом деле, если *этот* единоличный или собирательный носитель внешнего авторитета имеет свое значение только от своего официального положения, то все лица того же положения имеют одинакий авторитет, который упраздняется их взаимным противоречием; а если один или одни из них получают для меня свой предпочтительный авторитет от моего к ним доверия, то, значит, я сам источник и творец высшего для меня авторитета, и, значит, я смиряюсь только перед собственным своим произволом и его принимаю за смысл жизни. К этому неизбежно приводит искание во чтобы то ни стало *внешней* опоры для разума и представление о безусловном смысле жизни как о чем-то извне налагаемом на человека. Кто хочет принять смысл жизни как внешний авторитет, тот кончает тем, что за смысл жизни принимает бессмыслицу своего собственного произвола. Между человеком и тем, в чем смысл его жизни, не должно быть внешнего, формального отношения. Внешний авторитет необходим как преходящий момент, но его нельзя увековечивать, признавать как постоянную и окончательную норму. Человеческое *я* может быть расширено только внутреннею, сердечною взаимностью с тем, что больше его, а не формальным только ему подчинением, которое в сущности ведь ничего не изменяет.

IV

Добрый смысл жизни, хотя он больше и первее каждого отдельного человека, не может, однако, быть принят извне по доверию к какому-нибудь внешнему авторитету, как что-то готовое: он должен быть понят и усвоен самим человеком, его верою, разумом и опытом. Это есть необходимое условие нравственно-достойного бытия. Когда это необходимое субъективное *условие* доброй и осмысленной жизни принимается за цель и сущность ее, происходит новое моральное заблуждение — отрицание всех исторических и собирательных проявлений и форм добра, всего, кроме внутренних, нравственных действий и состояний отдельного человека. Этот моральный *аморфизм*, или *субъективизм*, есть прямая противоположность той проповеди охранительного житейского смирения, о которой мы только что говорили. Там утверждалось, что жизнь и действительность в их данном виде умнее и лучше человека, что исторические формы, в которых сложилась эта жизнь, сами по себе мудры и благи и что человеку нужно только с благоговением преклониться перед ними и в них искать безусловного правила и авторитета для своего личного существования. Моральный аморфизм, напротив, сводит все к нам самим, к нашему самосознанию и самодеятельности. Жизнь для нас есть только наша душевная жизнь, и добрый смысл жизни заключается только во внутренних состояниях отдельных существ и в тех действиях и отношениях, которые отсюда прямо и непосредственно происходят. Этот внутренний смысл и внутреннее добро присущи всякому от природы, но они подавляются, искажаются и превращаются в бессмыслие и зло благодаря различным историческим формам и учреждениям: государству, церкви и культуре вообще. Раскрывая глаза всех на такое положение дела, легко убедить их отказаться от этих бедственных извращений человеческой природы, которые крайним своим выражением имеют такие принудительные учреждения, как суд, войско и т. п. Все это держится злонамеренным обманом и насилием меньшинства, но главным образом зависит от непонимания и самообольщения большинства людей, употребляющих притом разные искусственные средства для притупления своего разума и совести, как вино, табак и т. п. Но люди уже начинают понимать ошибочность своих взглядов и поступков, и, когда они решительно от них откажутся и переменят свое поведение, все дурные формы человеческих отношений падут сами собою, всякое зло исчезнет, как только люди перестанут проти-

виться ему принуждением, и добрый смысл жизни сам собою обнаружится и осуществится среди бесформенной массы «бродячих» праведников.

Отрицая различные учреждения, моральный аморфизм забывает об одном довольно важном учреждении — о смерти, и только это забвение дает доктрине возможность существования. Ибо если проповедники морального аморфизма вспомнят о смерти, то им придется утверждать одно из двух: или что с упразднением войск, судов и т. п. люди перестанут умирать, или что добрый смысл жизни, несовместимый с царствами политическими, совершенно совместим с царством смерти. Дилемма эта неизбежна для доктрины аморфизма, а оба решения одинаково нелепы. Ясно, что это учение, умалчивая о смерти, носит ее в себе самом. Оно выдает себя за восстановление подлинного христианства. Но слишком очевидно, и психологически и исторически, что проповедь Евангелия не забывала о смерти: прежде всего эта проповедь опиралась на воскресение одного, как на совершившееся событие, и на будущее воскресение всех, как на обеспеченное обещание. Общее воскресение есть создание совершенной формы для всего существующего, крайнее выражение и осуществление благого смысла вселенной и потому конец и цель истории. Моральный аморфизм, признавая добрый смысл жизни, но вместе с тем отрицая все ее объективные формы, должен признать бессмыслицею всю историю мира и человечества, которая целиком состоит в созидании и усовершенствовании форм жизни. Есть смысл в отрицании одной жизненной формы во имя другой, лучшей или совершеннейшей; но что значит отрицание форм вообще? Между тем именно к такому отрицанию логически должен прийти антиисторический взгляд. Если безусловно отвергнуть жизненные формы, общественные, политические, религиозные, выработанные историей человечества, то на чем основано признание органических форм, выработанных историей природы, тем мировым процессом, для которого процесс исторический есть прямое и неотделимое продолжение? Почему мое животное тело есть нечто более реальное, разумное и священное, нежели тело моего народа? Скажут, что народного тела, как и народной души, нет вовсе, что общественный, собирательный организм есть только метафора для выражения простой суммы отдельных людей. Но ведь с такой исключительно механической точки зрения необходимо идти дальше: в действительности нет и индивидуального организма и индивидуальной души, а существуют только различные сочетания элементарных вещественных единиц,

лишенных всякого качественного содержания. Отрицая форму в принципе, логически необходимо отказаться от понимания и признания не только исторической и органической жизни, но и всякого существования, так как вполне бесформенно и безусловно просто только чистое ничто.

V

Я указал два крайние нравственные заблуждения, противоположные друг другу: доктрину самоотрицания человеческой личности перед историческими формами жизни, принятыми как внешний авторитет,— доктрину страдательной покорности, или житейского квиэтизма,— и доктрину самоутверждения человеческой личности против всяких исторических форм и авторитетов — доктрину бесформенности и безналичия. То, что составляет общую сущность этих двух крайних воззрений, в чем они сходятся, несмотря на свою противуположность, без сомнения, откроет нам источник нравственных заблуждений вообще и избавит нас от необходимости разбирать частные видоизменения нравственной лжи, которых может быть неопределенное множество.

Два противуположные воззрения совпадают в том, что оба берут добро *не по существу*, не в нем самом, а связывают его с актами и отношениями, которые могут быть и добрыми, и злыми, смотря по тому, чем они внушаются, чему служат. Другими словами, нечто доброе, но могущее стать и злым, ставится здесь на место самого Добра, и условное принимается за безусловное. Так, например, подчинение народным и отеческим преданиям и установлениям есть доброе дело, или нравственная обязанность, в той мере, в какой сами эти предания и установления выражают добро или дают определенную форму моему *должному* отношению к Богу, к людям и к миру. Но если это условие будет забыто, условная обязанность принята за безусловную, или «национальный интерес» поставлен на место Правды Божией, то доброе может превратиться в злое и в источник зол. Тут уже легко дойти до чудовищного положения, высказанного недавно одним французским министром,— что «лучше казнить двадцать невинных, чем посягнуть (porter atteinte) на авторитет какого-нибудь национального учреждения». Другой пример: вместо должного уважения к собору епископов или к другому церковному начальству как действительному органу той собирательной организации благочестия, от которой я себя не отделяю, я подчиняюсь ему безусловно, не входя в существо дела, а *заранее*

признав его *в его отдельности* за непреложный для себя авторитет, следовательно, внешним образом,— и вот оказывается, что этот собор, которому я подчинился, есть «Ефесское разбойничество» [10] или что-нибудь в этом роде, и я сам вследствие излишней, неугодной Богу покорности перед формальным выражением Его предполагаемой воли стал вдруг непокорным еретиком. Опять из добра вышло зло. Третий пример: не надеясь на чистоту своей совести и на силу своего разума, я отдаю и совесть, и разум свои в распоряжение лицу, облеченному священным авторитетом, отказываясь от собственного умствования и собственной воли,— казалось, чего бы лучше? но этот духовник, будучи волком в овечьей шкуре, внушает мне пагубные мысли и дурные правила, и опять условное добро смирения, принятое безусловно, превращается в зло.

Так происходит в силу заблуждения, смешивающего само Добро с теми или другими формами его появления; но к тому же приводит и противоположное заблуждение, ограничивающее существо добра простым отрицанием исторических форм его проявления. Там эти формы или учреждения принимаются как безусловное добро, что́ не соответствует правде и приводит к злу; здесь эти формы и учреждения отрицаются безусловно, следовательно, признаются сами по себе за безусловное зло, что опять-таки не соответствует правде, а потому ни к чему хорошему привести не может. Одни утверждают, например, что воля Божия открывается нам *только* чрез священника, а другие — что этого никогда и ни в каком случае не бывает, что высшая воля *не может* говорить нам через священника, а открывается исключительно и всецело в нашем собственном сознании. Не очевидно ли, однако, что *сама* воля Божия исчезла в обоих взглядах, что в первом на ее место поставлен священник, а во втором — самоутверждающееся *я*? А легко, казалось бы, понять, что раз воля Божия допущена, то она *не должна* быть связана, ограничена и исчерпана для нас ни нами самими, ни священником; что она может быть и в нас, и в нем, но что безусловно и непременно она выражается для нас лишь в согласном с нею самою, должном или добром отношении нашем ко всему, между прочим — и прежде прочего — к священнику во имя того, что он собою представляет. Точно так же когда одни говорят, что практическое добро жизни заключается для нас всецело в народности и государстве, а другие утверждают, что народность и государство — ложь и зло, то разве не очевидно, что первые ставят на место самого добра, как безусловного, его относительные воплощения в народе и государстве,

а вторые обусловливают само безусловное добро своими отрицаниями его исторической организации: для них безусловны только эти отрицания, а добро уже обусловлено ими. И неужели трудно понять, что настоящее добро для нас в этой области может зависеть только от нашего *справедливого и доброго отношения к народу и государству*, от сознания того, что мы им должны, от признания всего, что в них было и есть, и всего, что им недостает для полноты их значения как посредствующих воплощений живущего в человечестве добра? Зачем же, если мы можем так справедливо относиться к церкви, народу, государству и этим справедливым отношением совершенствовать и себя и их,— если мы можем знать и любить их в их истинном смысле, по-Божьи,— зачем же мы будем извращать этот доступный нам смысл безусловным преклонением или — еще хуже — безусловным отрицанием? Зачем вместо должного почитания священных форм, не отделяющего их от содержания, но и не смешивающего с ним, мы станем непременно от идолопоклонства переходить к иконоборчеству, а от него к новому, худшему идолопоклонству?

Зачем эти явные извращения правды, эти явные уклонения от прямой дороги? Не ясно ли как день, что принимать безусловно следует только то, что само по себе, по существу своему есть добро, а отрицать безусловно следует только то, что само по себе, по существу есть зло, а затем все остальное должно принимать или отвергать согласно его действительному отношению к этому внутреннему существу добра и зла? Не ясно ли, что если есть добро, то у него должны быть внутренние, собственные признаки и определения, не зависящие окончательно ни от каких исторических форм и учреждений и еще менее — от их отрицания?

Нравственный смысл жизни первоначально и окончательно определяется самим добром, доступным нам внутренно через нашу совесть и разум, поскольку эти *внутренние* формы добра освобождены нравственным подвигом от рабства страстям и от ограниченности личного и коллективного себялюбия. Здесь крайнее мерило всяких внешних форм и явлений. «Разве вы не знаете,— говорит ап. Павел верующим,— что мы будем судить и ангелов?» [11] —Если же нам подсудно и небесное, то тем более все земное. Человек в принципе или по назначению своему есть *безусловная* внутренняя форма для добра как безусловного содержания; все остальное условно и относительно. Добро само по себе ничем не обусловлено, оно все собою обусловливает и через все осуществляется. То, что оно ничем не обусловлено, со-

ставляет его *чистоту*; то, что оно все собою обусловливает, есть его *полнота*, а что оно через все осуществляется, есть его *сила*, или действенность.

Без чистоты добра, без возможности во всяком практическом вопросе различить добро от зла безусловно и во всяком единичном случае сказать *да* или *нет* жизнь была бы вовсе лишена нравственного характера и достоинства; без полноты добра, без возможности связать с ним все действительные отношения, во всех оправдать добро и все добром исправить жизнь была бы одностороннею и скудною; наконец, без силы добра, без возможности его окончательного торжества над всем, до «последнего врага» — смерти [12] — включительно, жизнь была бы бесплодна.

Внутренними свойствами добра определяется жизненная задача человека; ее нравственный смысл состоит в служении Добру чистому, всестороннему и всесильному.

Такое служение, чтобы быть достойным своего предмета и самого человека, должно стать *добровольным*, а для этого ему нужно пройти через человеческое сознание. Помогать ему в этом процессе, а отчасти и предварять то, к чему он должен прийти, есть дело нравственной философии. Основатель ее *как науки*, Кант, остановился на первом существенном признаке абсолютного добра — его чистоте, требующей от человека формально-безусловной, или самозаконной, воли, свободной от всяких эмпирических примесей: чистое добро требует, чтобы его избирали только для него самого; всякая другая мотивация его недостойна. Не повторяя того, что хорошо изложено Кантом по вопросу о формальной чистоте доброй воли, я обратился в особенности ко второму существенному признаку добра — его всеединству, не отделяя его от двух других (как сделал Кант относительно первого), а прямо развивая разумно-мыслимое содержание всеединого добра из тех действительных нравственных данных, в которых оно заложено. Получились, таким образом, не диалектические моменты отвлеченной идеи (как у Гегеля) и не эмпирические осложнения натуральных фактов (как у Герберта Спенсера), а полнота нравственных норм для всех основных практических отношений единичной и собирательной жизни. Только такою полнотою оправдывается добро в нашем сознании, только под условием этой полноты может оно осуществить для нас и свою чистоту, и свою непобедимую силу.

ВВЕДЕНИЕ

Нравственная философия как самостоятельная наука

I

Собственный предмет нравственной философии есть понятие *добра*; выяснить все, что разум, возбуждаемый опытом, мыслит в этом понятии, и тем самым дать определенный ответ на главный для нас вопрос о *должном* содержании или смысле нашей жизни — такова задача этой философской науки.

Способность к зачаточной оценке вещей в положительном и отрицательном смысле несомненна у высших животных, где она кроме различных *ощущений* приятного и неприятного соединяется с более или менее сложным *представлением* желательных или нежелательных предметов; человек же в этой оценке переходит за пределы единичных ощущений и частных представлений и возвышается до общего разумного *понятия* или идеи добра и зла.

Всеобщий характер этой идеи отрицается многими, но лишь по недоразумению. Нет, правда, такой мерзости, которая не признавалась бы где-нибудь и когда-нибудь за добро; но вместе с тем нет и не было такого людского племени, которое не придавало бы своему понятию добра (каково бы оно ни было) значения постоянной и всеобщей *нормы* и идеала *. Краснокожий индеец, поставлявший себе в добродетель скальпировать как можно больше человеческих голов, признавал это добром и доблестью не на сегодня только, а на всю жизнь, и не для себя одного, а для всякого порядочного человека. Эскимос, видящий высшее благо в наибольшем запасе гнилого жира от тюленей и трески, несомненно, придает своему идеалу значение общегодного; он уверен, что то самое, что нравится ему, хорошо также для всех времен и людей и даже для загробного мира; если он услышит о таких варварах, для которых гнилой жир отвратителен, то он или не поверит их существованию, или откажет им в достоинстве нормальных людей. Равным образом и знаменитый готтентот, утверждавший, что добро — это когда *он* украдет много коров, а зло —

* В этих *предварительных* замечаниях, только вводящих в предмет, я намеренно беру идею добра сначала в ее первоначальной слитности, т. е. не только в смысле достоинства наших действий, но и в смысле предметов, которыми вообще желательно пользоваться или обладать («все свое добро» и т. п.). Некоторые доктрины в сущности отрицают это различие, и я не могу его сразу предполагать раньше философского выяснения.

когда *у него* украдут [1], присваивал такой этический принцип, конечно, не себе одному, а разумел, что для *всякого* человека добро состоит в успешном похищении чужого имущества, а зло — в потере своего.

Итак, даже при столь несовершенном применении идеи добра формальная ее всеобщность, т. е. утверждение ее как всегдашней нормы для всех, несомненно, сохраняется, хотя содержание этой предполагаемой нормы (т. е. данные ответы на вопрос: что есть добро?) совершенно не соответствуют здесь формальному требованию, представляя лишь случайный, частный и грубо вещественный характер. Конечно, даже у самых низменных дикарей нравственные представления не исчерпываются ободранными черепами и уведенными коровами: тот же ирокезец и тот же готтентот соблюдают некоторую стыдливость в половых отношениях, знают жалость к близким существам, умеют преклоняться перед чужим превосходством. Но пока эти зачаточные проявления истинной нравственности стоят наряду с какими-нибудь дикими и бесчеловечными требованиями или даже отступают на задний план перед ними, пока свирепость ценится выше стыдливости и хищничество выше сострадания,— должно признать, что идея добра, сохраняя универсальность своей формы, лишена соответствующего ей действительного содержания.

Деятельность разума, образующая идеи, так же изначала присуща человеку, как всякая органическая функция присуща организму. Нельзя отрицать, что питательные органы и их отправления *врождены* животному, но никто не понимает этого в том смысле, что животное родится с готовою пищей во рту; точно так же человек не родится с готовыми идеями, а только с готовою способностью их сознавать.

Но то же самое разумное сознание, благодаря которому человек изначала обладает общею идеей добра как безусловной нормы, в дальнейшем своем росте постепенно сообщает этой формальной идее достойное ее содержание, стремясь установить такие нравственные требования и идеалы, которые были бы по существу всеобщими и необходимыми, выражали бы собственное развитие универсальной идеи добра, а не представляли бы только внешнее ее приложение к тем или другим чуждым ей материальным мотивам. При известной степени ясности, раздельности и систематичности этот процесс человеческого сознания, вырабатывающий истинное содержание нравственности, ста-

новится *нравственной философией*, или *этикой*, которая в различных системах и теориях представляет различные степени полноты и последовательности.

II

По существу своему нравственная философия находится в теснейшей связи с религией, а по способу познания — с теоретическою философией. Мы не можем заранее объяснить, в чем состоит эта связь, но мы уже теперь можем и должны сказать, в чем она *не состоит*. Ее не следует представлять как одностороннюю *зависимость* этики от положительной религии, или же от умозрительной философии,— такую зависимость, которая отнимала бы у нравственной области собственное содержание и самостоятельное значение. Взгляд, *всецело* подчиняющий нравственность и нравственную философию *теоретическим* принципам положительно-религиозного или же философского характера, весьма распространен в той или другой форме. Несостоятельность его тем более для меня ясна, что я сам некогда если не разделял его вполне, то был к нему очень близок [2]. Вот некоторые из соображений, заставивших меня покинуть эту точку зрения,— привожу именно только те, которые могут быть понятны и до изложения самой философии.

«Только от истинной религии,— так говорят противники независимой нравственности,— получает человек силы для исполнения добра; но вся ценность добра — в его исполнении; значит, вне истинной религии этика не имеет никакого значения». Что истинная религия дает силы своим истинным приверженцам исполнять добро — это не подлежит сомнению; но чтобы *только* чрез нее давались эти силы и помимо ее невозможно было делать никакого добра — такое исключительное утверждение, требуемое будто бы высшими интересами веры, на самом деле прямо противоречит учению самого великого поборника прав веры — апостола Павла, признающего, как известно, что и язычники по естественному закону могут делать добро. «Ибо,— говорит он,— когда языки — те, что не имеют закона,— по природе законное творят, то они, закона не имеющие, сами себе закон. Они показывают, что дело закона написано в сердцах их, в чем сосвидетельствует им совесть и рассуждения, промеж себя обвиняющие или защищающие друг друга»*.

* Όταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῆ, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος. οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς

Чтобы получить откуда бы то ни было силы для исполнения добра, необходимо иметь понятие о добре, иначе его исполнение будет только механическим действием. И несправедливо, будто бы вся ценность добра — в факте его исполнения: важен и *образ* исполнения. Бессознательное автоматическое совершение добрых поступков не соответствует достоинству человека, а следовательно, не выражает и человеческого добра. *Его* исполнение необходимо обусловлено сознанием, а сознание добра возможно и помимо истинной религии, как показывает и повседневный и исторический опыт, подтверждаемый приведенным свидетельством такого ревнителя веры, как ап. Павел *.

Далее: если благочестие требует признать, что силы для исполнения добра даются от Бога, то было бы, напротив, большим нечестием ограничивать Божество в способах сообщения этих сил. И так как по согласному свидетельству опыта и Священного Писания пути для получения нравственных сил не исчерпываются *положительною* религией, ибо и помимо нее некоторые люди сознают и *творят* добро, то, значит, и с религиозной точки зрения остается только принять эту истину и, следовательно, признать в известном смысле независимость нравственности от положительной религии и нравственной философии — от вероучения **.

К тому же приводит и третье соображение. Какова бы ни была наша уверенность в истине нашей религии, она не дает нам права закрывать глаза на тот факт, что религий существует множество и что каждая из них приписывает

συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων (Римл. II. 14—15).

* То, что апостол говорит о язычниках своего времени, применимо, без сомнения, и к тем людям, которые, после появления христианства, не могли понять его или потому, что о нем не слыхали, или потому, что оно было им представлено в извращенном виде. И они, когда исполняют добро, то делают это по естественному закону, «написанному в сердцах их».

** Здесь, понятно, отрицается зависимость в строгом смысле, т. е. такое отношение между двумя предметами, в силу которого один из них всецело полагается другим и без него вовсе существовать не может. В *такой* общей зависимости от *положительной* религии этика не находится — вот все, что я пока утверждаю, нисколько не предрешая вопроса об их действительной связи, или взаимной зависимости in concreto. Что касается до так называемой естественной, или рациональной, религии, то самое понятие о ней выросло на почве нравственной философии и вне этики не имеет смысла, как будет показано на своем месте; теперь же я имею в виду только тот довольно распространенный у нас в последнее время взгляд, что нравственная жизнь всецело определяется догматами и учреждениями положительной религии и должна быть у них в безусловном подчинении.

себе исключительную истинность. А этот факт во всяком уме, не равнодушном к истине, производит потребность объективного оправдания нашей веры, т. е. представления таких оснований в ее пользу, которые могли бы иметь убедительность не для нас одних, а и для других, окончательно — для всех. Но все общегодные аргументы в пользу религиозной истины сводятся к одному основному — этическому, утверждающему нравственное превосходство нашей религии перед другими. Это в сущности так даже в тех случаях, когда нравственный интерес совершенно закрывается другими мотивами. Так можно в пользу своей религии указывать на красоту ее богослужения. К такому аргументу не следует относиться слишком легко: если бы красота греческого богослужения в Софийском соборе не произвела такого сильного впечатления на послов киевского князя Владимира [3], то, вероятно, Россия не была бы теперь православною. Но какова бы ни была важность этой стороны в религии, спрашивается, однако, в чем, собственно, может состоять эстетическое достоинство известного богослужения преимущественно перед другим? Не в том, конечно, чтобы его формы и обстановка отличались вообще какою попало красотою. Сама по себе красота форм (т. е. законченность чувственного выражения чего бы то ни было) свойственна самым разнородным предметам: красив балет, красива опера, красива батальная или эротическая картина, красив фейерверк. Однако когда подобные виды проявления прекрасного, хотя бы в слабой степени, вносятся в религиозный культ, то это справедливо порицается как искажение его истинного достоинства. Значит, эстетическая ценность богослужения состоит не в том, чтобы его чувственные формы были красивы, а в том, чтобы их красота как можно яснее выражала и полнее воплощала духовное содержание истинной религии. Содержание же это частью догматическое, но главным образом этическое (в широком смысле): святость Божества, любовь Его к людям, благодарность и преданность людей Небесному Отцу и их братство между собою — вот та идеальная сущность, которая, уже воплотившись в лицах и событиях священной истории, сквозь эту священно-историческую среду вновь художественно воплощается в обрядах, символах, молитвах и песнопениях церковных. Но если духовная сущность религии на одних может действовать лишь через это свое воплощение в культе, то другие (и с развитием сознания — все большее число) способны воспринять ее, кроме того, и прямо как учение; и тут опять-таки нравственная сторона религиозной доктрины имеет решительное

преобладание над догматическою. Метафизические догматы истинного христианства при всей их внутренней достоверности, несомненно, превышают уровень обыкновенного человеческого рассудка и потому не могут служить и никогда не служили *начальными* средствами убеждения в истине нашего исповедания людей, ему чуждых. Чтобы постигать эти догматы верою, нужно уже быть христианином, а чтобы понять их смысл в области высших умозрений разума, нужно быть философом Платонова или Шеллингова направления. Этот путь не может, следовательно, быть принят как общегодный, и остается для убеждения иноверца только указание на превосходство нравственной стороны в нашей религии *. И действительно, на путь нравственно-практического оправдания своей веры вступают обыкновенно в спорах не только между особыми религиями, но и между разделившимися ветвями одной и той же религии. Так, римские католики всего охотнее приводят в свою пользу крепкую солидарность и энергичную деятельность своего духовенства, объединенного религиозно-нравственною силою папской монархии, ставят на вид незаменимое нравственное влияние этого духовенства на народные массы, выставляют роль папы как универсального защитника справедливости, как верховного судьи и миротворца, особенно же указывают они на обилие *дел милосердия* в своих внешних и внутренних миссиях. В свою очередь протестанты, первоначально отделившиеся от католической церкви именно на почве *нравственного* богословия, ставят себе в основное преимущество моральную высоту и чистоту своего учения, освобождающего личную совесть и жизнь общины от рабства внешним делам и от разных бессмысленных, по их мнению, преданий и практических злоупотреблений. Наконец, православные апологеты и полемисты чаще всего пользуются против западного христианства оружием нравственных обвинений: католицизм упрекают они за гордость и властолюбие, за стремление присвоить своему иерархическому главе как то, что принадлежит Богу, так равно и то, что принадлежит кесарю, укоряют католическую иерархию в фанатизме, в привязанности к миру, в корыстолюбии, делают ее ответственною за общий грех преследования еретиков и неверных, постоянно возвращаются (в согласии с протестантами) к трем главным обвинительным пунктам: инквизи-

---

* Один критик — Бог ему судья! — понял это так, будто я утверждаю, что та религия истинна, к которой принадлежит больше хороших людей. Хоть бы намекнул он при этом на какой-нибудь метод для такой нравственной статистики! [4]

ции, индульгенциям и иезуитской морали, наконец (независимо от протестантов), вносят в этот обвинительный акт грех нравственного братоубийства, выразившийся в самовластном узаконении (без ведома восточной церкви) местных западных преданий; менее яркие, но столь же тяжкие этические обвинения выставляются нашими полемистами и против протестантского исповедания: его упрекают в индивидуализме, упраздняющем церковь как действительное нравственное целое, обвиняют в разрушении любовного союза не только между настоящим и прошедшим церкви исторической (через отрицание преданий), но и между видимою и невидимою церковью (через отвержение молитв за усопших) и т. д.

Не входя здесь в область богословия и не решая, насколько основательны и нужны все эти пререкания *, я обращу внимание только на тот факт, что каждая из спорящих сторон не отвергает нравственных принципов, выставляемых противною стороною, а только старается обратить их в свою пользу. Так, когда католики хвалятся делами милосердия, особенно отличающими их церковь, то ни протестантские, ни греко-российские их противники не станут говорить, что милосердие дурно, а будут только утверждать, что католические благотворительные учреждения, служа целям властолюбивой политики, искажаются постороннею примесью и теряют более или менее свое нравственное достоинство. В ответ на это католики со своей стороны не станут говорить, что властолюбие само по себе хорошо и что христианская любовь должна быть подчинена политике, а станут, напротив, отвергать делаемый им упрек в властолюбии и доказывать, что власть для них не цель, а только необходимое средство для исполнения нравственного долга. Точно так же когда православные (вместе с католиками) упрекают протестантство за отсутствие духовной филиации и за пренебрежение к отеческим преданиям, то никакой благоразумный протестант не скажет, что предания должно презирать, а, напротив, станет доказывать, что протестантизм и есть возвращение к самым почтенным и подлинным преданиям христианства, очищенным от фальшивой и вредной примеси.

Ясно, таким образом, что спорящие стороны стоят здесь на одной и той же нравственной почве (благодаря чему только и возможен спор), что у них одни и те же этические

---

* Относительно упрека в «нравственном братоубийстве» см. мою статью «Догматическое развитие церкви» в *Православном Обозрении* 1885 г. [5]

принципы и мерила, о которых нет спора, а спор идет только об их приложении. Эти принципы не принадлежат сами по себе ни одному из вероисповеданий, а образуют тот общий трибунал, к которому равно обращаются все. Представитель каждой стороны в сущности говорит своему противнику только следующее: «Я вернее и лучше тебя применяю те самые нравственные начала, которых хочешь держаться и ты, поэтому ты должен признать мою правоту и отказаться от своих заблуждений». Итак, этические нормы, одинаково предполагаемые всеми вероисповеданиями, не могут сами по себе зависеть от вероисповедных различий.

Но столь же независимою оказывается этика и от более широких религиозных различий. Когда миссионер убеждает мусульманина или язычника в превосходстве христианского нравственного учения, то он, очевидно, предполагает в своем слушателе присутствие (по крайней мере в потенциальном, скрытом состоянии) тех же самых нравственных норм, как и его собственные. Значит, эти нормы, общие христианину с язычником и у этого последнего «написанные в сердце его» [6], независимы от положительной религии вообще. Более того, все положительные религии, не исключая и абсолютно-истинной, поскольку они в своих взаимных спорах обращаются за подтверждением своих прав или притязаний к общим нравственным нормам, тем самым признают себя в некотором смысле от них зависимыми, подобно тому как тяжущиеся стороны, и правая, и неправая, пока судятся, находятся в одинаковом подчинении законному судилищу, а если сами к нему обратились, то, значит, и признали такое подчинение.

III

Имея собственный предмет (нравственные нормы), независимый от положительных религий (и даже в известном смысле их обусловливающий), и будучи, таким образом, самостоятельною с этой предметной, или реальной, своей стороны, не окажется ли нравственная философия в формальном отношении — как наука — подчиненною теоретической философии, в особенности той ее части, которая рассматривает права и границы наших познавательных способностей? Но, создавая нравственную философию, разум только *развивает*, на почве опыта, изначала присущую ему идею добра (или, что то же, первоначальный факт нравственного сознания) и постольку не выходит из пределов внутренней своей области, или, говоря школьным языком, его *употребление* здесь *имманентно* и, следовательно, не

обусловлено тем или другим решением вопроса о (трансцендентном) познании вещей самих в себе. Говоря проще, в нравственной философии мы изучаем только наше внутреннее отношение к нашим же собственным действиям, т. е. нечто *бесспорно* доступное нашему познанию, так как мы сами же это производим, причем остается в стороне спорный вопрос, можем ли мы или нет познавать то, что находится в каких-нибудь иных, не зависящих от нас сферах бытия. Нравственность в своем идейном содержании познается тем же самым разумом, который ее (с этой стороны) создает, следовательно, здесь познание совпадает со своим предметом (*адэкватно* ему), не оставляя места для критических сомнений. Ход и результаты этого мысленного процесса отвечают сами за себя, не предполагая ничего, кроме общих логических и психологических условий всякой умственной деятельности. Не имея претензии на теоретическое познание каких бы то ни было метафизических сущностей, этика остается сама по себе безучастной к спору между догматическою и критическою философией, из коих первая утверждает действительность, а следовательно, и возможность такого познания, а вторая, напротив, отрицает его возможность, а потому и действительность.

Несмотря на эту общую формальную независимость этики от теоретической философии, есть, однако, два метафизические вопроса, известное решение которых имеет, *по-видимому*, роковое значение для самого существования нравственности.

Первый состоит в следующем. Исходная точка всякого серьезного умозрения есть сомнение в объективной достоверности нашего познания, т. е. таковы ли вещи на самом деле, какими мы их познаем? Но это сомнение в нашем познании последовательно приходит к сомнению в самом бытии *познаваемого*, т. е. мира и всего, что в нем. Этот мир создается из наших чувственных восприятий, приводимых рассудком в связное целое. Но не суть ли эти восприятия только наши ощущения и не есть ли эта связь вещей только наша мысль? А если так, если весь мир есть только мое представление, то и все те существа, с которыми я нахожусь в нравственно-практическом отношении, все люди, кроме меня, как нераздельные части этого мною представляемого мира, данные в том же самом познании, как и все прочее, окажутся также лишь моими представлениями. Между тем нравственные предписания (по крайней мере в значительной своей части) определяют именно мое должное отношение к другим людям, и если таковых не

существует, то не превращаются ли сами эти нравственные предписания в беспредметные и неосуществимые требования? Так оно было бы, если бы небытие всех существ могло быть предметом достоверного познания, вызывающего (в своей области) такую же несомненную уверенность, какая принадлежит нравственным предписаниям (в их области). Если бы в то время, как совесть с присущею ей несомненностью обязывает меня к нравственным действиям относительно известных предметов, теоретический разум *с равною несомненностью* доказывал, что этих предметов вовсе не существует, а следовательно, предписания, к ним относящиеся, бессмысленны,— если бы, таким образом, практическая уверенность подрывалась *равносильною* ей теоретическою и несомненность предписания упразднялась несомненным познанием его неисполнимости, тогда положение было бы действительно безвыходное. Но на самом деле такого столкновения двух *равноправных* уверенностей нет и быть не может. Сомнение в самостоятельном бытии внешних существ никак не есть уверенность в их небытии и никогда не может перейти в таковую. Допустим даже, как вполне доказанное положение, что наши чувства и рассудок суть недостоверные свидетели в пользу бытия других существ,— из недостоверности свидетелей логически следует только сомнительность их показаний, а никак не уверенность в истине противного. Если бы даже было положительно доказано, что данный свидетель ложно показал о факте, которого он в действительности не был свидетелем, то кто же из этого заключит, что самый факт не мог существовать? За него могут говорить *другие* свидетели, а наконец, он мог произойти без всяких свидетелей, но все-таки быть фактом. Чувства и рассудок говорят нам о существовании других людей, кроме нас самих; но по исследовании, положим, оказывается, что это обман, что эти способы познания на самом деле ручаются только за бытие предметов *в нашем представлении*, а не за самостоятельное их существование, в котором мы поэтому и начинаем сомневаться. Но чтобы идти далее, чтобы прежнюю уверенность в бытии внешних существ заменить не сомнением только, а противоположною уверенностью в их небытии, нужно предположить, что если что-нибудь не содержится с достоверностью в наших чувствах и рассудке, то, значит, оно и вовсе не может существовать. Но это будет предположение вполне произвольное, для которого у нас нет не только логических оснований, но и никакого разумного повода.

Если же мы не можем в своем критическом отношении

к бытию других существ идти дальше сомнения, то мы можем быть спокойны за судьбу нравственных предписаний; ибо теоретическое сомнение, очевидно, недостаточно для того, чтобы подорвать нравственно-практическую уверенность. Притом должно помнить, что окончательною точкою зрения в философии это критическое сомнение не остается, а так или иначе разрешается: или Кантовым различием феноменов от нуменов (явлений от вещей в себе), причем объекты нравственного долга, лишенные как явления собственного бытия, с лихвою получают его обратно в качестве нуменов; или являются новые свидетели внешнего бытия, более достоверные, чем ощущения и рассудок (Якобиева непосредственная *вера*, Шопенгауэрова *воля*, дающая о себе знать как основание нашей собственной, но по аналогии и *чужой* реальности); или находятся новые пути иного, более глубокого умозрительного догматизма, восстановляющего объективное значение всего существующего (в философии Шеллинга, Гегеля и т. д.).

Но какова бы ни была сила и важность критического сомнения в бытии внешних существ, это во всяком случае относится лишь к *одной стороне* нравственной сферы. Всякое этическое предписание, как такое, лишь наружным концом своим, так сказать, касается объекта действия (других лиц); собственное же его основание всегда лежит внутри самого действующего (субъекта), куда нет доступа ни для какой положительной или отрицательной теории внешнего мира. А та наружная сторона моральных предписаний, которая связывает их с объектом, составляет собственно область права, а не нравственности в тесном смысле. Хотя, как будет доказано на своем месте, право зависит от нравственности и не может быть отделено от нее, но это не мешает ясному различию этих двух сфер. Когда один и тот же поступок, напр. убийство, одинаково осуждается криминалистом и моралистом, то хотя оба относят свое суждение к одной и той же совокупности психологических моментов, завершившихся материальным фактом умерщвления, и хотя заключения их совпадают между собою, но точки отправления, а потому и весь ход мысли у них различны и противуположны друг другу. С точки зрения криминальной основное значение принадлежит объективному факту убийства, т. е. деянию, нарушающему чужое право и характеризующему совершителя как ненормального члена общества. Для основательности и полноты этой характеристики получают значение и внутренние, психологические моменты, т. е. прежде всего наличность преступного намерения, так называемый animus[7] злодеяния, а затем и

все прочие субъективные условия дела, но все это исключительно лишь по отношению к факту убийства или в причинной связи с ним. Хотя бы кто-нибудь всю свою жизнь дышал злобою и убийством, но, если такое настроение духа оставалось лишь психическим состоянием субъекта, не выразившись ни в действительном убийстве или реальном покушении на него, ни в нанесении увечий и т. п., этот субъект при всей своей адской злобе вовсе не подлежал бы ведению криминалиста, как такого. Совершенно напротив с точки зрения нравственной: самый незначительный порыв злобы и гнева, хотя бы он не выразился не только в деле, но и в слове, есть уже сам по себе прямой предмет для этического суждения и осуждения, а факт убийства, наоборот, имеет здесь значение вовсе не с предметной своей стороны, а лишь как выражающий крайнюю степень напряженности того злого чувства, которое уже само по себе на всех своих степенях подлежало осуждению. Для юриста лишение жизни есть нарушение права, или урон, противозаконно причиненный жертве преступления и общественному порядку, но с чисто нравственной точки зрения лишение жизни не есть еще тем самым урон, а может быть даже приобретением для убитого,— убийство есть *несомненный* урон только для убийцы — не как факт, а как последнее слово той злобы, которая сама уже есть урон для человека, поскольку она роняет его достоинство как разумного существа. Конечно, и с этической стороны убийство хуже (грешнее) простой вспышки гнева, но лишь потому, что для первого нужна сильнейшая степень той же дурной страсти, чем для второй, а никак не потому, что одно есть вредный факт, а другое — только чувство. Если кто-нибудь с твердым намерением зарезать своего врага пронзает куклу, то морально он — полный убийца, *хотя* никого не убил и ничьих личных прав не нарушил; а с юридической точки зрения именно *поэтому* в таком преступлении над негодным (для преступления) объектом ничего даже соприкасающегося с убийством не произошло, а случилось разве только ничтожное повреждение чужого имущества.

Крайний идеализм, признающий действительность лишь за внутренними, душевными состояниями субъекта, не отрицает при этом *различия в достоинстве* самих этих состояний как выражающих бóльшую или меньшую степень активности нашего *я*. Следовательно, и с этой точки зрения наши поступки, несмотря на призрачность своих объектов, сохраняют все свое нравственное значение как *показатели* духовных состояний. Если, например, чувство

злобы или гнева, как и всякая страсть, показывает *страдательность* духа, или его внутреннее подчинение призрачной внешности, и в этом смысле безнравственно, то ясно, что степень безнравственности здесь прямо пропорциональна степени развития данной страсти, или степени нашей страдательности. Чем сильнее страсть, тем большую пассивность духа она показывает. Поэтому страсть гнева, дошедшая до преднамеренного убийства, более безнравственна, чем минутное раздражение, совершенно безотносительно к теоретической призрачности объектов. И вообще дурные поступки и для субъективного идеализма более безнравственны, нежели дурные аффекты, не доходящие до поступков.

Ясно отсюда заключение нашего вопроса. Если бы весь мир был только моим сновидением, то это было бы фатально лишь для объективной, наружу обращенной стороны этики (в широком смысле), а не для ее собственной внутренней области, это подрывало бы во мне интерес юридический, политический, общественный, филантропический, но оставляло бы в полной силе интерес индивидуально-нравственный, или обязанности к самому себе. Я перестал бы заботиться об охранении чужих прав, но продолжал бы охранять свое внутреннее достоинство. Не испытывая нежного участия к окружающим меня призракам, я тем более должен бы был воздерживаться от каких-нибудь злых или постыдных страстей по отношению к этим фантомам. Если противно нравственному достоинству злобствовать на живого человека, то на пустой призрак — тем более, если позорно бояться существующего, то несуществующего — еще позорнее, если стремиться к материальному обладанию действительными предметами постыдно и противно разуму, то такое стремление относительно призраков собственного воображения — не менее постыдно и еще более бессмысленно. Ведь и помимо грезящего идеализма, когда в обыкновенном сновидении мы видим себя совершающими что-нибудь безнравственное, то это вызывает стыд и по пробуждении. Конечно, если я видел сон, что кого-нибудь убил, то, проснувшись, я не столько стыжусь этого поступка, сколько радуюсь, что это был только сон, но того злобного чувства, которое я испытал во сне, мне совестно и наяву.

Соединяя эти указания с прежде сказанным, мы приходим к следующему общему заключению. В теоретической философии (именно в критике познания) может относительно предметов нравственности возбуждаться только сомнение в их действительном бытии, а никак не уверен-

ность в их небытии; это сомнение (разрешаемое, впрочем, так или иначе в той же философии) не может перевесить уверенности, присущей свидетельству совести; но если бы даже возможна была уверенность в небытии других существ (как предметов нравственного действия), то это имело бы значение лишь для объективной стороны этики, оставляя в неприкосновенности ее собственную, основную область. Это достаточно обеспечивает внутреннюю самостоятельность нравственной философии в первом пункте — со стороны критики познания, второй пункт относится к метафизическому вопросу о свободе воли.

IV

Очень распространен взгляд, что судьба нравственного сознания зависит от того или другого решения вопроса о свободе воли. Вопрос сводят к альтернативе: или наши действия свободны, или они необходимы — и затем утверждают, будто второе из этих двух решений, именно детерминизм, или учение о том, что все наши действия и состояния происходят с необходимостью, делает невозможною человеческую нравственность, и тем отнимают всякий смысл у нравственной философии. Если, говорят, человек есть только колесо в мировой машине, то о каких же нравственных деяниях может быть речь? Но вся сила такого аргумента заключается в неправильном смешении детерминизма механического с детерминизмом вообще — ошибка, от которой не свободен и сам Кант. Детерминизм вообще утверждает только, что все совершающееся, а следовательно, и всякое действие человека *определяется* (determinatur — откуда и название этого учения) *достаточными основаниями, без* которых оно произойти *не может*, а *при* которых происходит *с необходимостью*. Но эта необходимость, всегда себе равная в своем общем понятии, видоизменяется, однако, в различных областях своего проявления, и по трем главным видам необходимости (относительно явлений и действий) мы различаем и три вида детерминизма: 1) *механический*, который, если бы он был единственным, действительно исключал бы нравственность, как такую; 2) *психологический*, допускающий некоторые нравственные элементы, но плохо согласимый с другими, и 3) *разумно-идейный*, дающий место всем нравственным требованиям во всей их силе и в полном объеме.

Механическая необходимость, несомненно, существует в явлениях, но утверждение, что существует исключительно она одна, есть лишь следствие той материалисти-

ческой метафизики, которая хотела бы все, что есть, свести к сумме механических движений вещества. Но что же общего между таким взглядом и тем убеждением, что все совершающееся имеет достаточные основания, которыми необходимо определяется? — Чтобы видеть в человеке колесо мировой машины, нужно по крайней мере признавать существование такой машины, а на это согласны далеко не все философы-детерминисты: многие из них считают вещественный мир, как такой, лишь представлением в уме духовных существ, причем не эти существа механически определяются действительными вещами, а лишь кажущиеся вещи умственно определяются по законам внутреннего бытия духовных существ, к которым принадлежим и мы сами.

Оставляя пока в стороне такую метафизическую точку зрения и ограничиваясь пределами общего опыта, мы уже в мире животных, несомненно, находим внутреннюю, психологическую необходимость, по существу несводимую ни к какому механизму. Животные * определяются к действию не извне только, но и из самих себя, не толчками и ударами вещей, а мотивами побуждающими, т. е. собственными представлениями, которые хотя и вызываются (положим) внешними предметами, однако образуются и действуют в уме животного лишь согласно его собственной природе. Свободы тут, конечно, нет, но когда Кант хочет эту психологическую необходимость отождествить с механическою, то неверность мысли предательски подчеркивается у него поразительно неудачным сравнением. По его словам, способность определяться к действию собственными представлениями «в сущности не лучше, чем свобода вертела, который, будучи раз пущен, сам производит свои движения»[9]. Не только Кант, которому всякий гилозоизм (оживотворение вещества) был так противен, но и самый поэтически настроенный натурфилософ не припишет, конечно, такому предмету, как вертел, способности производить самому свои движения, и когда мы говорим, что он вертится сам, то разумеется только, что он продолжает и *один* быть в движении силою прежнего толчка; слово «сам» зна-

* Можно, конечно, сказать то же в известном смысле и о растениях и даже дальше, о различных частях неорганического мира, ибо чистого механизма, или абсолютной бездушности, в природе не существует, но в этих предварительных рассуждениях я стараюсь держаться того, что бесспорно и общепонятно.— О различных видах причинности или необходимости в связи с вопросом о свободе воли см. в особенности Шопенгауэра «Grundprobl[emen] der Ethik» и «Wille in der Natur». Сущность его рассуждений воспроизведена мною в «Критике отвлеч. нач.». Глава IX [8].

чит здесь «без помощи нового привходящего двигателя» — то же, что франц. «tout seul» *, и вовсе не предполагает какого-нибудь внутреннего участия в движении со стороны движущегося. Но, говоря про животное, что оно двигается само, мы разумеем именно его собственное, внутреннее *участие* в произведении своих движений. Оно бежит от врага или бросается на пищу вовсе не потому, что ему заранее сообщены извне такие движения, а потому, что оно в эту минуту испытывает в себе страх перед врагом и желание пищи. Конечно, эти психологические состояния не суть свободные акты воли, и в свою очередь они не создают телесных движений непосредственно из себя, а только приводят в действие уже существующие и приспособленные к известным движениям механизмы; но существенная особенность, не позволяющая свести эту жизнь к одному только механизму, состоит в том, что для нормального взаимодействия животной организации с внешнею средой эта последняя должна быть представлена в самом животном в виде мотивов, определяющих его движения по собственному чувству приятного и неприятного; присутствие или отсутствие этой способности чувствований, неразрывно связанной с двумя другими способностями — хотения и представления, т. е. присутствие или отсутствие собственной, внутренней жизни, есть различие самое существенное, какое только можно мыслить, и если мы за животным признаем эту одушевленность, а у механического автомата ее отрицаем, то мы уже не имеем права отождествлять их в том смысле, как делает Кант **.

---

* В польском яз[ыке] за словом «sam» сохранился только этот отрицательный смысл — одиз без других (произвольное samotny — одинокий). В русском и германских яз[ыках] возможны оба смысла, причем если дан положительный (собственная, внутренняя причинность), то отрицательный (отсутствие другого) предполагается, но никак не наоборот. Так, словом «самоучка» обозначается человек, бывший собственною причиной своего образования и учившийся один, без помощи других (оба смысла здесь совмещаются, как и в подобных словах на немецк[ом языке], наприм. Selbsterziehung, или на английск[ом языке], напр. self-help). Но когда мы говорим, что вертел движется сам (selbst, by itself alone), то здесь дан только тот отрицательный смысл, что в настоящую минуту ничто постороннее этот предмет не толкает, причем вовсе не разумеется, что он есть собственная причина своего движения,— напротив, эта причина дана всецело в прежнем толчке, от него не зависящем.

** Логическое право сомневаться в одушевленности *животных* может опираться лишь на тех же основаниях, на каких я могу сомневаться в одушевленности всех других *людей*, кроме меня самого (см. выше). Точное разрешение этого чисто теоретического сомнения невозможно в области этики, да и не нужно для нее: это задача гносеологии и метафизики.

Психическая жизнь, как она является у животных (и продолжается у человека), имеет у различных родов и особей различные качества, по которым мы различаем, например, животных свирепых и кротких, смелых и трусливых и т. д., и хотя эти качества самими животными не сознаются как добрые или злые, но у людей те же самые качества уже оцениваются как добрая или дурная натура. Таким образом, уже здесь мы имеем некоторый нравственный элемент, и так как из опыта несомненно, что добрая натура может развиваться, а злая ослабляться или исправляться, то вот уже некоторый предмет для нравственной философии и задача для ее практического приложения, хотя о свободе воли здесь нет и речи. Но, конечно, решительная независимость этики от этого метафизического вопроса должна быть обнаружена не в области психической жизни, общей человеку с животными, а в сфере собственно-человеческой нравственности.

V

Как в мире животном к необходимости механической присоединяется психологическая, не упраздняющая первой, но и несводимая на нее, так у человека к этим двум присоединяется еще *необходимость* идейно-разумная, или *нравственная*. Сущность ее состоит в том, что мотивом или достаточным основанием человеческих поступков кроме частных и конкретных представлений, действующих на способность хотения посредством чувств приятного и неприятного, может еще быть всеобщая разумная идея добра, действующая на сознательную волю в форме безусловного долга или категорического императива (по терминологии Канта) [10]. Говоря проще, человек может делать добро помимо и вопреки всяких корыстных соображений, ради самой идеи добра, из одного уважения к долгу или нравственному закону. Вот кульминационная точка нравственности, и, однако же, она вполне совместима с детерминизмом и вовсе не требует так называемой свободы воли. Утверждающим противное следовало бы прежде всего изгнать из умов и языков человеческих самый термин «нравственная необходимость», ибо он есть contradition in adjecto [11], если нравственность возможна только под условием свободного выбора. Между тем мысль, выражаемая этим термином, не только всякому понятна, но и вытекает из сущности дела. Необходимость вообще есть полная зависимость действия (в широком смысле — effectus) от основания, его определяющего, которое поэтому и назы-

вается достаточным. Когда это основание есть физический удар или толчок, то необходимость есть механическая; когда душевное возбуждение — то психологическая, а когда идея добра, то необходимость нравственная. Как существовали тщетные попытки свести психологию на механику, так существует столь же тщетное стремление свести нравственность на психологию, т. е. доказать, что настоящими мотивами человеческих действий могут быть только душевные аффекты, а не сознание долга, т. е. что человек никогда не действует из одной совести. Доказать этого, конечно, невозможно; справедливо только, что нравственная идея бывает достаточным основанием действия лишь в редких сравнительно случаях; но что же из этого следует? Растения и животные представляют лишь ничтожную величину сравнительно с неорганическою массою земного шара; но из этого никто не заключит, что на земле нет флоры и фауны. Нравственная необходимость есть только высший цвет на психологической почве человечества,— тем больше значения имеет она для философии.

Все высшее или более совершенное самым существованием своим предполагает некоторое *освобождение* от низшего, или, точнее говоря, от исключительного господства низшего. Так, способность определяться к действию посредством представлений или мотивов есть освобождение от исключительной подчиненности вещественным толчкам и ударам, т. е. необходимость психологическая есть свобода от необходимости механической. В таком же смысле необходимость нравственная, оставаясь вполне необходимостью, есть свобода от низшей необходимости психологической. Если кто-нибудь способен определяться к действиям в силу чистой идеи добра, или по безусловному требованию нравственного долга, то, значит, такой человек свободен от преодолевающей силы душевных аффектов и может успешно бороться против самых могущественных из них. Но эта *разумная свобода* не имеет ничего общего с так называемою свободой воли, которой точный смысл состоит в том, что воля не определяется ничем, кроме себя самой, или, по безукоризненной формуле Дунса Скота, «ничто, кроме самой воли, не причиняет акта хотения в воле» (nihil aliud a voluntate causat actum volendi in voluntate) [12]. Я не говорю, что такой свободы воли нет,— я утверждаю только, что ее нет в нравственных действиях. В этих действиях воля есть только определяемое, а определяющее есть идея добра, или нравственный закон — всеобщий, необходимый и ни по содержанию, ни по происхождению своему от воли не зависящий. Быть может, однако, самый акт принятия

или непринятия нравственного закона как основания для своей воли зависит только от этой воли, чем и объясняется, что одна и та же идея добра одними принимается как достаточное побуждение для действий, а другими отвергается? Но, во-первых, одна и та же идея имеет для различных лиц различную степень ясности и полноты, чем и объясняется отчасти различие производимого ею действия, а во-вторых, это различие вытекает из неравной восприимчивости данных натур к нравственной мотивации вообще. Но ведь всякая причинность и всякая необходимость предполагает *специальную* восприимчивость данных предметов к двигателям или побуждениям известного рода. Тот же самый удар кия, который приводит в движение бильярдный шар, не производит никакого эффекта на солнечный луч; та же самая сочная трава, которая возбуждает неодолимое влечение в олене, не служит обыкновенно никаким мотивом хотения для кошки и т. д. Если равнодушие солнечного луча к палочным ударам или отвращение плотоядного животного от растительной пищи считать проявлением свободной воли, тогда, конечно, добрые или злые действия человека также придется признать произвольными, но это будет лишь напрасное внесение сбивчивой терминологии и ничего более.

Для того чтобы идея добра в форме должного получила силу достаточного основания или мотива, нужно соединение двух факторов: достаточной ясности и полноты самой этой идеи в сознании и достаточной нравственной восприимчивости в натуре субъекта. Ясно, вопреки мнениям односторонних школ этики, что наличность одного из этих факторов при отсутствии другого недостаточна для произведения нравственного действия. Так,— пользуясь библейскими примерами — при величайшей нравственной восприимчивости, но при недостаточном понятии о том, что содержится в идее добра, праотец Авраам принял решение заколоть своего сына [13]; повелительная форма нравственного закона, как выражения высшей воли, сознавалась им вполне и принималась безусловно, и только недоставало понятия о том, что может и что не может быть добром, или предметом воли для Бога,— ясное доказательство, что и для праведников не бесполезна нравственная философия. В самом библейском тексте решение Авраама оценивается двояко: 1) со стороны религиозного самоотвержения, безграничность которого принесла патриарху и его потомству величайшее благословение, и 2) со стороны представления о качественной индифферентности Божьей воли,— представления столь ошибочного и опасного, что потребовалось

вмешательство свыше, чтобы не исполнилось принятое решение (ни исторической связи события с языческою тьмой, ни его таинственных отношений к христианскому свету мне здесь не приходится касаться). — В противуположность Аврааму развращенное сердце и при полном знании должного заставило пророка Валаама предписаниям высшей воли предпочесть царские дары, чтобы решиться проклинать народ Божий [14].

Когда нравственный мотив с той или другой из указанных сторон недостаточен, то он и не действует; когда же он достаточен с обеих, то действует с необходимостью, как и всякая другая причина. Положим, я принимаю нравственный закон к исполнению безо всякой примеси посторонних мотивов, единственно ради него самого, из уважения к нему, но самая эта способность так высоко и бескорыстно уважать нравственный закон, предпочитая его всему прочему, есть уже мое качество, а не произвол, и вытекающая отсюда деятельность, как разумно-*свободная*, всецело подлежит нравственной *необходимости* и никак не может быть произвольною, или случайною. Она свободна в относительном смысле — свободна от низшей необходимости, механической и психологической, но никак не от внутренней, высшей необходимости абсолютного Добра. Нравственность и нравственная философия всецело держатся на разумной свободе, или нравственной необходимости, и совершенно исключают из своей сферы свободу иррациональную, безусловную, или произвольный выбор.

Для того чтобы идея добра могла с полною внутреннею *необходимостью* определять (*детерминировать*) сознательный выбор человека в *ее* пользу, — для того чтобы выбор этот был *достаточно* мотивированным, нужно, чтобы содержание этой идеи было надлежащим образом развито, чтобы ум представил воле эту идею в ее всеоружии, что и исполняется нравственною философиею. Таким образом, этика не только совместима с детерминизмом, но даже обусловливает собою высшее обнаружение необходимости. Когда человек высокого нравственного развития с полным сознанием подчиняет свою волю идее добра, всесторонне им познанной и до конца продуманной, тогда уже для всякого ясно, что в этом подчинении нравственному закону нет никакого произвола, что оно совершенно необходимо.

И все-таки безусловная свобода выбора существует, — но только не в нравственном самоопределении, не в актах практического разума, где ее искал Кант, а как раз на противоположном конце внутреннего мира. Я могу пока только намеком пояснить *отчасти*, в чем дело. Как было замечено,

добро не может быть прямым предметом произвольного выбора. Его собственное превосходство (при соответствующем познании и восприимчивости со стороны субъекта) есть вполне достаточное основание для предпочтения его противуположному началу, и произволу здесь нет места. Когда я выбираю добро, то вовсе не потому, что мне так хочется, а потому, что оно хорошо, что оно есть положительное и что я способен оценить его значение. Но чем определяется противуположный акт, когда я отвергаю добро и выбираю зло? Тем ли только, как думает известная школа этики, что я не знаю зла и ошибочно принимаю его за добро? Чтобы так было *всегда*, доказать невозможно. Если достаточное знание добра, в соединении с достаточною к нему восприимчивостью, *необходимо* определяет нашу волю в нравственном смысле, то остается еще вопрос: недостаточная восприимчивость к добру и восприимчивость к злу, есть ли она необходимо факт природы только,— не может ли она также зависеть и от воли, которая в этом случае, не имея рациональных оснований, определяющих ее в этом дурном направлении (ибо подчиняться злу вместо добра противно разуму), может действительно являться собственною и окончательною причиною своего самоопределения. Так как нет никакого объективного основания любить зло, как такое (для разумного существа), то воля может избирать его только произвольно,— разумеется, под условием ясного и полного сознания, ибо в полусознательном состоянии дело достаточно объясняется ошибкою суждения. Добро определяет мой выбор в свою пользу всею бесконечностью своего положительного содержания и бытия, следовательно, этот выбор *бесконечно* определен, необходимость его была абсолютная, и произвола в нем — *никакого*; напротив, при выборе зла нет никакого определяющего основания, никакой необходимости, и, следовательно, бесконечный произвол. Но вопрос ставится именно так: при полном и отчетливом знании добра может ли, однако, данное разумное существо оказаться настолько к нему невосприимчивым, чтобы безусловно и решительно его отвергнуть и принять зло? Такая невосприимчивость к совершенно познанному добру будет чем-то безусловно иррациональным, и только такой иррациональный акт удовлетворяет точному понятию безусловной свободы воли, или произвола. Отрицать его возможность заранее мы не имеем права. Искать положительных оснований «за» или «против» можно только в самых темных глубинах метафизики. Но во всяком случае, прежде чем ставить вопрос, найдется ли такое существо, которое и при полном знании добра мо-

жет произвольно его отвергнуть и предпочесть зло, следует нам самим дать себе ясный отчет обо всем, что содержится в идее добра и что из нее следует. Это и есть задача нравственной философии, которая и с этой точки зрения предполагается метафизическим вопросом о свободе воли (при серьезном его решении), а никак не зависит от него*. Раньше всякой метафизики мы можем и должны узнать, что наш разум находит как добро в человеческой природе и как он это естественное добро развивает и расширяет, возводя его до значения всецелого нравственного совершенства.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ДОБРО В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

Глава первая

Первичные данные нравственности

I

Всякое нравственное учение, какова бы ни была его внутренняя убедительность или внешняя авторитетность, оставалось бы бессильным и бесплодным, если бы не находило для себя твердых точек опоры в самой нравственной природе человека. Несмотря на все разнообразие степеней духовного развития в прошедшем и настоящем человечества, несмотря на все индивидуальные отклонения и на все более широкие воздействия расы, климата и исторических условий, все-таки существует неразложимая основа общечеловеческой нравственности, и на ней должно утверждаться всякое значительное построение в области этики. Признание этой истины нисколько не зависит от того или другого метафизического или научного взгляда

* Специальному исследованию вопроса о свободе воли будет посвящена значительная часть моей *теоретической философии* [15]. А пока для меня достаточно было показать, что нравственная философия, как учение о добре, имеет свое собственное содержание, ибо добро остается добром, рассматривать ли его как предмет произвольного выбора или же как мотив, необходимо определяющий деятельность разумно-нравственных существ.— Далее в настоящей книге, говоря о человеческой свободе, о свободе лица и т. д., я всегда буду разуметь или свободу нравственную, которая есть этический *факт*, или свободу гражданскую, которая есть этический *постулат*, не возвращаясь уже к безусловной свободе выбора, которая есть только метафизический *вопрос*.

на происхождение человека. Продукт ли длинного ряда видоизменений животных организаций или непосредственное произведение высшего творческого акта, человеческая природа во всяком случает существует со всеми своими отличительными чертами, между которыми важнейшее место занимают черты нравственные.

Отличительный характер психической природы человека вообще нисколько не отрицается знаменитым представителем естественнонаучного трансформизма [1]. «Различие в этом отношении,— говорит Чарльз Дарвин (между человеком и всеми другими животными),— без сомнения, огромно, если даже мы будем сравнивать, с одной стороны, душу самого низшего дикаря, не умеющего считать больше четырех и не употребляющего отвлеченного обозначения даже для простых предметов и аффектов; а с другой стороны — душу самой высокоорганизованной обезьяны. Различие, несомненно, осталось бы все-таки огромным и в том случае, если бы одни из высших обезьяних видов удалось привести в такое же облагороженное и цивилизованное состояние, в каком является собака сравнительно со своею коренною формой — волком или шакалом. Туземцы Огненной Земли принадлежат к самым низшим расам; однако мне приходилось постоянно удивляться троим из этих дикарей, находившимся со мною на корабле *Бигль*: как они, проживши несколько лет в Англии и научившись немного по-английски, стали похожи на нас всем своим психическим складом и большею частью духовных способностей» *.

Далее Дарвин объявляет, что он вполне подписывается под суждением писателей, утверждающих, что изо всех различий между человеком и другими животными самое значительное состоит в нравственном чувстве**, которое он (со своей точки зрения) считает не приобретаемым, а прирожденным человеку***.

Но, увлекаемый своим (в известных пределах законным) стремлением наполнить «огромное», по его словам, расстояние промежуточными звеньями, Дарвин впадает в одну основную ошибку. Всей первоначальной нравственности человека он приписывает характер исключительно *общественный*, сближая ее таким образом с социальными инстинктами животных. Личная же, или индивиду-

* Происхожд. челов. и полов. подб., нач. 2-й гл. (по немец. переводу Виктора Каруса) [2].

** Там же, нач. 3-й гл.

*** Там же, возражение Миллю.

альная, нравственность имеет, по Дарвину, лишь производное значение, как позднейший результат исторического развития. Для дикарей, утверждает он, существуют только те добродетели, которые требуются интересами их социальной группы*. Между тем одного простого и общеизвестного факта достаточно, чтобы опровергнуть такой взгляд.

Есть одно чувство, которое не служит никакой общественной пользе, совершенно отсутствует у самых высших животных и, однако же, ясно обнаруживается у самых низших человеческих рас. В силу этого чувства самый дикий и неразвитый человек *стыдится*, т. е. признает *недолжным* и скрывает такой физиологический акт, который не только удовлетворяет его собственному влечению и потребности, но сверх того полезен и необходим для поддержания рода. В прямой связи с этим находится и нежелание оставаться в природной наготе, побуждающее к изобретению *одежды* и таких дикарей, которые по климату и простоте быта в ней вовсе не нуждаются.

Этот нравственный факт резче всего отличает человека ото всех других животных, у которых мы не находим ни малейшего намека на что-нибудь подобное. Сам Дарвин, рассуждающий о религиозности собак и т. п., не пытался искать у какого бы то ни было животного каких-нибудь зачатков стыдливости. И действительно, не говоря уже о более низких тварях, и высокоодаренные и многовоспитанные домашние животные не составляют исключения. Благородный в других отношениях конь дал библейскому пророку подходящий образ для характеристики бесстыдных юношей из развратной иерусалимской знати[4]; доблестный пес издавна и справедливо почитается типичным представителем полнейшего бесстыдства; а (между дикими животными) у существа, еще более развитого в известных отношениях,— у обезьяны, именно вследствие ее наружного сходства с человеком, а также ее до крайности живого ума и страстного характера ничем не ограниченный цинизм выступает с особенной яркостью.

Не имея никакой возможности утверждать стыдливость у животных, натуралисты известного направления принуждены отрицать ее у человека. Не найдя стыдливых животных, Дарвин говорит о бесстыдстве диких народов**. От автора кругосветного путешествия на корабле «Бигль»

---

* Там же, о социальных добродетелях [3].

** Там же [5]. Когда дело идет о дикарях, то и серьезные ученые обнаруживают иногда непонятное легкомыслие. Курьезный образчик попался мне недавно у антрополога Брока, который утверждает, что туземцы

можно было ожидать положительных и определенных показаний очевидца. Но вместо того он ограничивается краткими и голословными замечаниями, ни для кого не убедительными. Не только какие-нибудь дикари, но и культурные народы библейских и гомерических времен могут казаться нам бесстыдными, но лишь в том смысле, что чувство стыда, несомненно у них бывшее, имело не всегда те же самые выражения и не на все те житейские подробности распространялось, с которыми оно связано у нас. Но в этом отношении нет надобности обращаться к далеким местностям и временам, ибо живущие рядом с нами люди из других слоев населения во многих случаях считают позволительным то, чего мы стыдимся, хотя никто не станет утверждать, что самое чувство стыда им незнакомо. Еще менее можно выводить какие-нибудь общие заключения из тех случаев полной нравственной тупости, которые известны по судебным хроникам. Родятся иногда между людьми и безголовые монстры, но человеческая голова все-таки остается существенною принадлежностью нашего организма.

В пользу своего тезиса о первоначальном бесстыдстве человека Дарвин ссылается еще в двух словах на религиозные обычаи древних, т. е. на фаллический культ. Но этот важный факт говорит скорее против него. Намеренное, напряженное, возведенное в религиозный принцип бесстыдство, очевидно, предполагает существование стыда. Подобным образом принесение родителями в жертву богам своих детей никак не доказывает отсутствия жалости или родительской любви, а, напротив, предполагает это чувство; ведь главный смысл этих жертв состоял именно в том, что убивались *любимые* дети; если бы то, что жертвовалось, не было дорого жертвующему, то сама жертва не имела бы никакой цены, т. е. не была бы жертвой. (Лишь впоследствии, с ослаблением религиозного чувства, стали обходить это основное условие всякого жертвоприношения посредством разных символических *замен*.) На простом отсутствии стыда, так же как и жалости, нельзя основать никакой религии, хотя бы самой дикой. Если истинная религия предполагает нравственную природу человека, то и ложная религия со своей стороны предполагает ее именно тем, что требует ее извращения.

Андаманских островов не употребляют одежды: ибо нельзя же, поясняет он, считать за таковую тонкого пояса с привязанным к нему куском кожи. Я думаю, что с большею основательностью можно отрицать существенное значение одежды у европейского фрака.

Этим реальным извращением, этою положительною безнравственностью питались и жили те демонические силы, которые почитались в кровавых и развратных культах древнего язычества. Разве эти религии требовали только простого, натурального совершения известного физиологического акта? О нет! Дело состояло здесь в потенцированном разврате, в нарушении всех пределов, полагаемых природою, обществом и совестью. Религиозный характер этих неистовств доказывает чрезвычайную важность данного пункта, а если бы все ограничивалось натуральным бесстыдством, то откуда же взялась и эта напряженность, и эта извращенность, и этот мистицизм?

Очевидно, Дарвину незачем было бы прибегать к столь неудачным косвенным доказательствам своего взгляда на связь человеческой нравственности с животною, если б он мог сослаться на какие-нибудь достоверные факты, показывающие хотя бы лишь зачаточное присутствие стыдливости у животных. Таких фактов нет вовсе, и стыд, несомненно, остается отличительным признаком человека даже с внешней, эмпирической точки зрения.

II

Чувство стыда (в его коренном смысле) есть уже фактически безусловное отличие человека от низшей природы, так как ни у каких других животных этого чувства нет ни в какой степени, а у человека оно появляется с незапамятных времен и затем подлежит дальнейшему развитию.

Но этот факт, по самому содержанию своему, имеет еще другое, гораздо более глубокое значение. Чувство стыда не есть только отличительный признак, выделяющий человека (для внешнего наблюдения) из прочего животного мира: здесь сам человек действительно выделяет себя изо всей материальной природы, и не только внешней, но и своей собственной. Стыдясь своих природных влечений и функций собственного организма, человек тем самым показывает, что он не есть только *это* природное материальное существо, а еще нечто другое и высшее. То, что стыдится, в самом психическом акте стыда отделяет себя от того, чего стыдится; но материальная природа не может быть другою или внешнею для самой себя, — следовательно, если я стыжусь своей материальной природы, то этим самым на деле показываю, что я не то же самое, что она. И именно в тот момент, когда человек подпадает материальному процессу природы, смешивается с ним, тут-то вдруг

и выступает его отличительная особенность и его внутренняя самостоятельность, именно в чувстве стыда, в котором он относится к материальной жизни как к чему-то другому, чуждому и не долженствующему владеть им.

Поэтому если бы даже были представлены единичные случаи половой стыдливости у животных, то это было бы лишь зачаточным предварением *человеческой* натуры, ибо во всяком случае ясно, что существо, стыдящееся своей животной природы, *тем самым* показывает, что оно не есть *только* животное. Никто из верующих в говорящую ослицу Валаама не отрицал на этом основании, что дар разумного слова есть отличительная особенность человека от прочих животных. Но еще более коренное значение в этом смысле принадлежит половой стыдливости у человека.

Этот основной факт антропологии и истории, не замеченный или намеренно пропущенный в книге современного корифея науки, был за три тысячи лет до него вдохновенными чертами отмечен в книге более авторитетной. «И открылись глаза у них обоих (в момент грехопадения) и узнали, что наги они; и сорвали листьев смоковницы и сделали себе опоясание. И услышали голос Превечного Бога.., и скрылись человек и жена его от лица Превечного Бога среди деревьев сада. И воззвал Превечный Бог к человеку и сказал ему: *где ты?*— И сказал (человек): голос твой услышал я в саду и убоялся, ибо наг я, и скрылся.— И сказал (Бог): кто возвестил тебе, что ты наг?»[6] В момент грехопадения в глубине человеческой души раздается высший голос, спрашивающий: где ты? где твое нравственное достоинство? Человек, владыка природы и образ Божий, существуешь ли ты еще? — И тут же дается ответ: я услышал божественный голос, я убоялся возбуждения и обнаружения своей низшей природы: *я стыжусь, следовательно, существую,* не физически только существую, но и нравственно,— я стыжусь своей животности, следовательно, я еще существую как человек.

Собственным действием и испытанием своего существа достигает человек нравственного самосознания. Материалистическая наука тщетно пыталась бы дать со своей точки зрения удовлетворительный ответ на столь давно поставленный человеку вопрос: кто возвестил тебе, что ты наг?

Самостоятельное и первоначальное значение чувства стыда было бы устранено, если бы удалось связать этот нравственный факт с какою-нибудь материальною пользою для особи или для рода в борьбе за существование. В таком случае стыд можно было бы объяснить как одно из прояв-

лений инстинкта животного самосохранения — индивидуального или общественного. Но именно такой связи и невозможно найти.

Стыдливое отношение к половым актам может представляться выгодным для особи и рода, как охраняющее от злоупотреблений этою важною функцией организма. У животных, покорных инстинктам, не бывает никаких вредных для самосохранения излишеств, но человек, вследствие большей силы индивидуального сознания и воли, получает возможность таких злоупотреблений, и вот против самых пагубных из них — половых — развивается у него на общих основаниях естественного подбора полезный противовес — чувство стыда. Такое рассуждение кажется основательным, но только кажется. Здесь есть, во-первых, внутреннее противоречие. Когда против пагубных излишеств оказывается у человека бессильным самый основной и могущественный инстинкт самосохранения, то откуда же возьмет силу новый, производный инстинкт стыда? А если (как оно и есть на самом деле) инстинктивные внушения этого чувства не имеют над человеком достаточной власти, то, значит, никакой специальной полезности у стыда не оказывается, и он остается необъяснимым с утилитарно-материалистической точки зрения. Вместо того чтобы быть противовесом для человеческих злоупотреблений или нарушения естественных норм, он является только лишним предметом такого нарушения, т. е. совершенно ненужным осложнением. С этим связано другое соображение, подрывающее утилитарный взгляд на чувство стыда. Дело в том, что это чувство сильнее всего проявляется до наступления половых отношений: стыд всего явственнее и громче говорит virginibus puerisque[7], так что если бы его голос имел прямое практическое действие, то он сделал бы невозможным самый тот факт, против злоупотреблений которым он будто бы направлен,— следовательно, если бы стыд имел практическое значение, то он не только был бы не полезен, но был бы пагубен и для особи, и для рода. Но если на деле стыд не имеет практического применения даже тогда, когда он говорит всего громче, то какого же дальнейшего действия можно от него ожидать? Когда является стыд, *еще* не может быть речи о злоупотреблениях, а когда является злоупотребление, тогда *уже* нечего говорить о стыде. Нормальный человек и без того достаточно огражден от пагубных излишеств простым чувством удовлетворенной потребности, а человек ненормальный или с извращенными инстинктами менее всего отличается стыдливостью. Итак, вообще, с утилитарной точки зрения, там,

где стыд мог бы быть полезен, его нет, а там, где он есть, он вовсе не нужен.

На деле чувство стыда возбуждается не злоупотреблением известною органическою функцией, а простым обнаружением этой функции: самый факт природы ощущается как постыдный. Если здесь проявляется инстинкт самосохранения, то в совершенно особом смысле. Здесь охраняется не материальное благополучие субъекта, а его высшее человеческое достоинство, или, точнее говоря, не охраняется, а *свидетельствует* о себе, что оно еще сохранено в глубине существа. Сильнейшее проявление материальной органической жизни вызывает реакцию духовного начала, которое напоминает личному сознанию, что человек не есть только факт природы и не должен служить страдательным орудием ее жизненных целей. Это только *напоминание*, и от личной разумной воли зависит, воспользоваться им или нет. Прямого, реального действия это нравственное чувство, как сказано, не имеет, и если его внушения остаются тщетными, то самый стыд постепенно ослабевает и наконец совсем теряется.

Ясно, таким образом, что все указания на отсутствие стыда у отдельных людей или у целых племен, если бы даже эти указания и были совершенно точны, вовсе не имеют того значения, которое им приписывается. Несомненное бесстыдство единичных лиц, как и сомнительное бесстыдство целых народов, может означать только, что в этих частных случаях духовное начало человека, которым он выделяется из материальной природы, или еще не раскрылось, или уже потеряно, что этот человек или эта группа людей еще не возвысились актуально над скотским состоянием или снова к нему вернулись. Но это наследственное или приобретенное скотоподобие тех или других людей может ли упразднить или ослабить значение нравственного человеческого достоинства, явно выступающего у огромного большинства людей в чувстве стыда,— чувстве, совершенно неведомом ни одному животному? Тот факт, что грудные младенцы или немые бессловесны, подобно животным, ослабляет ли сколько-нибудь значение языка как проявления особой, чисто человеческой разумности, несвойственной прочим животным?

III

Независимо от всяких соображений об эмпирическом происхождении чувства стыда в человечестве это чувство имеет то принципиальное значение, что им определяется

этическое отношение человека к материальной природе. Человек стыдится ее господства в себе или своего подчинения ей (особенно в ее главном проявлении) и тем самым признает, относительно ее, свою внутреннюю самостоятельность и высшее достоинство, в силу чего он должен обладать, а не быть обладаемым ею.

Рядом с этим основным нравственным чувством находится в природе человеческой другое, составляющее корень этического отношения уже не к низшему, материальному началу жизни в каждом человеке, а к другим человеческим и вообще живым существам, ему подобным,— именно чувство *жалости**. Оно состоит вообще в том, что данный субъект соответственным образом ощущает чужое страдание или потребность, т. е. отзывается на них более или менее болезненно, проявляя, таким образом, в большей или меньшей степени свою солидарность с другими. Первичный, прирожденный нам характер этого нравственного чувства не отрицается ни одним серьезным мыслителем и естествоиспытателем уже по той простой причине, что чувство жалости или сострадания — в отличие от стыда — свойственно (в зачаточной степени) многим животным** и, следовательно, ни с какой точки зрения не может рассматриваться как позднейший продукт человеческого прогресса. Таким образом, если человек бесстыдный представляет собою возвращение к скотскому состоянию, то человек безжалостный падает ниже животного уровня.

Тесная связь чувства жалости с общественными инстинктами у животных и человека не подлежит сомнению по самому существу этого чувства; однако оно в корне своем есть все-таки индивидуально-нравственное состояние, не покрываемое всецело социальными отношениями даже у животных, не только у человека. Если бы единственным основанием симпатии была потребность общественного организма, то каждое существо могло бы испытывать это чувство лишь по отношению к тем, которые принадлежат с ним к одному и тому же социальному целому. Так оно обыкновенно и бывает, однако далеко не всегда, по крайней мере у высших животных. Общеизвестны

---

* Употребляю слово самое простое, обыкновенно же в литературе по этому предмету употребляется термин «симпатия» или «сострадание».

** Относящиеся сюда факты в изобилии находятся в разных сочинениях по описательной зоологии (см. особенно Брэма, «Жизнь животных»), а также в значительно развивающейся за последнее время литературе по психологии животных.

многочисленные факты самой нежной любви * различных животных (не только домашних, но и диких) к особям других, иногда весьма далеких зоологических групп. Поэтому очень странно голословное утверждение Дарвина, будто у диких народов симпатические чувства ограничиваются сочленами одного и того же тесного общества. Конечно, и у культурных народов большинство людей обнаруживают настоящую симпатию главным образом относительно своей семьи и своего ближайшего кружка, но индивидуально-нравственное чувство во всех народах может переступать — и действительно издревле переступает — не только эти тесные, но и всякие другие эмпирические пределы. Принять утверждение Дарвина как безусловное, хотя бы только для диких племен,— значит допустить, что для дикого человека недоступна та нравственная высота, которой иногда достигают собаки, обезьяны и даже львы **.

Симпатическое чувство способно к неопределенному расширению и развитию, но первооснова его одна и та же во всех областях живых существ. Первою ступенью и коренною формой всякой солидарности является в животном мире и остается в мире человеческом родительская (в особенности материнская) любовь. И вот именно в этом простом корне, из которого вырастает вся многосложность внутренних и внешних социальных связей, с полною ясностью открывается, что индивидуально-психологическая сущность нравственной связи есть не что иное, как жалость. Ибо в каком же другом душевном состоянии может выражаться первоначальная солидарность матери с ее бессильными, беспомощными, всецело от нее зависящими — одним словом, *жалкими* порождениями?

IV

В присущих нам чувствах стыда и жалости основным образом определяется наше нравственное отношение, во-первых, к собственной нашей материальной природе и,

---

* Любовь в смысле чисто психологическом (вне материально-полового и эстетического отношения) есть укоренившаяся, ставшая постоянною жалость или сострадание (симпатия). Гораздо раньше Шопенгауэра[8] русский народ в своем языке отождествил эти два понятия: «жалеть» и «любить» значит для него одно и то же. Можно не идти так далеко, но что основное субъективное проявление любви, как нравственного чувства, есть жалость,— не подлежит серьезному спору.

** Само собою разумеется, что основательно наблюдаться такие случаи, относительно диких животных, могут, лишь когда они находятся в неволе. Весьма вероятно, впрочем, что и происходят эти случаи пробуждения симпатических чувств главным образом в неволе.

во-вторых, ко всем другим живым существам. Поскольку человек стыдлив и жалостлив, он относится нравственно «к самому себе и ближнему» (употребляя старинную терминологию); бесстыдство и безжалостность, напротив, в корне подрывают его нравственный характер. Кроме этих двух основных чувств есть в нас еще одно, третье, несводимое на них, столь же первичное, как они, и определяющее нравственное отношение человека не к низшей стороне его собственной природы, а также не к миру подобных ему существ, а к чему-то особому, что признается им как *высшее*, чего он ни *стыдиться*, ни *жалеть* не может, а перед чем он должен *преклоняться*. Это чувство *благоговения* (благочестия, pietas) или преклонения перед *высшим* (reverentia) составляет у человека нравственную основу религии и религиозного порядка жизни; будучи отвлечено философским мышлением от своих исторических проявлений, оно образует так называемую «естественную религию». Первичный или прирожденный характер этого чувства не может быть отрицаем по той же причине, по которой не отрицается серьезно прирожденность нам жалости или симпатии; как это последнее, так и чувство благоговения в зачаточных степенях и формах уже находится у животных. Нелепо искать у них религии в нашем смысле, но то общее элементарное чувство, на котором изначала держится религия в душе всякого человека,— именно чувство благоговейного преклонения перед чем-то высшим — зарождается безотчетно и у других тварей, кроме человека. В этом смысле можно признать справедливость следующих указаний.

«Чувство религиозной преданности есть в высшей степени сложное, так как оно состоит из любви, из полного подчинения чему-то высшему и таинственному, из сильного чувства зависимости, страха, почтения, благодарности за прошедшие и упования на будущие блага и, может быть, еще из других элементов. Никакое существо не могло бы испытывать такого сложного душевного возбуждения, пока его умственные и нравственные способности не достигли сравнительно высокого уровня. Тем не менее мы видим нечто вроде приближения к этому духовному состоянию в сердечной любви собаки к своему господину, которая соединена с полным подчинением, некоторым страхом и, быть может, еще с другими чувствами. Все приемы собаки, когда она после некоторого отсутствия возвращается к своему господину, и, могу я прибавить, также обезьяны, возвращающейся к любимому сторожу, далеко разнятся от того, что обнаруживают эти животные относительно себе подобных.

В последнем случае изъявления радости слабее, и чувство равенства высказывается в каждом движении»*.

Таким образом, представитель естественнонаучного трансформизма признает, что в quasi — религиозном отношении собаки или обезьяны к высшему (для них) существу кроме страха и своекорыстия есть еще и нравственный элемент, притом совершенно отличный от симпатических чувств, какие выказывают эти животные по отношению к себе подобным. Это специфическое чувство к высшему и есть именно то, что я называю благоговением, и, признавая его у собак и обезьян, странно было бы отрицать его у человека и выводить человеческую религию из одного страха и своекорыстия. Нельзя не видеть участия и этих низших чувств в образовании и развитии религии, но глубочайшим ее основанием остается все-таки отличительное религиозно-нравственное чувство благоговейной любви человека к тому, что превосходнее его самого.

V

Основные чувства *стыда, жалости и благоговения* исчерпывают область возможных нравственных отношений человека к тому, что ниже его, что равно ему и что выше его. *Господство* над материальною чувственностью, *солидарность* с живыми существами и внутреннее добровольное *подчинение* сверхчеловеческому началу — вот вечные, незыблемые основы нравственной жизни человечества. Степень этого господства, глубина и объем этой солидарности, полнота этого внутреннего подчинения изменяются в историческом процессе, переходя от наименьшего к наибольшему совершенству, но принцип в каждой из трех сфер отношений остается один и тот же.

Все прочие явления нравственной жизни, все так называемые добродетели могут быть показаны как видоизменения этих трех основ или как результат взаимодействия между ними и умственною стороной человека. *Мужество* или *храбрость*, например, несомненно есть лишь в более внешней, поверхностной форме проявления тот же самый принцип возвышения и господства над низшею, материальною стороной нашей природы,— принцип, коего более глубокое и знаменательное выражение мы находим в стыде.

---

* Дарвин, там же, конец II-й главы. Перед тем Дарвин говорил об умственной стороне религии — о признании невидимой причины или причин для необычайных явлений. Он и это находит у животных.

Стыд (в своем основном проявлении) возвышает человека над животным инстинктом *родового* самосохранения, мужество поднимает его над другим животным инстинктом — самосохранения *личного*. Но кроме этого различия в предмете или области применения эти два вида одного и того же нравственного начала различаются между собою еще в другом, более глубоком отношении. Чувство стыда, по самому существу своему, заключает порицательное суждение о том, чему оно противостоит: то, чего я стыжусь, самым фактом стыда объявляется мною дурным или недолжным. Напротив, мужественное чувство или поступок могут просто проявлять природу данного существа и сами по себе вовсе не заключают в себе осуждения своего противуположного. Поэтому храбрость свойственна и животным, не имея у них никакого нравственного значения. Усложненная и развитая функция питания и добывания пищи становится у некоторых животных хищническим инстинктом разрушения, который иногда может перевешивать инстинкт самосохранения. Этот перевес одного природного инстинкта над другим и есть животная храбрость. Ее присутствие или отсутствие есть не более как природный факт, не связанный внутренне ни с какою самооценкою. Никому не прийдет в голову утверждать, что заяц и курица стыдятся своей боязливости, не стыдятся ее и храбрые звери, когда им случится иной раз струсить, равно как они не гордятся и своими подвигами. Непосредственно и у человека качество храбрости не имеет другого характера. Но в силу нашей высшей природы и привходящей рефлексии это качество принимает новый смысл, связывающий его с корнем собственно человеческой нравственности — стыдом. Мужество сознается человеком не как преобладание только хищнического инстинкта, а как способность духа возвышаться над инстинктом личного самосохранения, причем присутствие этой силы духа является добродетелью, а отсутствие ее осуждается как *постыдное*. Таким образом, существенное сродство между стыдливостью и храбростью обнаруживается в том, что недостаток второй добродетели осуждается по норме первой: отсутствие мужества становится предметом стыда, чего нельзя сказать в той же силе о других добродетелях (милосердии, справедливости, смирении, благочестии и т. д.), отсутствие коих порицается обыкновенно в иных формах. И при оценке чужих чувств и действий злоба, несправедливость, высокомерие, нечестие являются нам более ненавистными и возмутительными, нежели постыдными; это последнее определение специаль-

но усвояется лишь малодушию и плотоугодию*, т. е. таким порокам, которыми нарушается собственное достоинство человеческой личности, как такой, а не ее обязанности к ближнему и Богу.

Итак, мужество получает свое нравственное значение или становится добродетелью, лишь поскольку связывается с первою основой человеческой нравственности — стыдливостью — в одном общем принципе: отстаивания личности от низшей природы, или плотских инстинктов.

Внутренняя зависимость прочих человеческих добродетелей от трех найденных нами первичных основ нравственности будет показана на своем месте.

VI

Из трех первичных основ нравственной жизни одна, как мы видели, принадлежит исключительно человеку (стыд), другая (жалость) в значительной степени свойственна многим животным, а третья (благоговение, или преклонение перед высшим) лишь в слабой степени замечается у некоторых животных. Но хотя зачатки нравственного чувства (второго и третьего разряда) наблюдаются у животных, между ними и соответствующими чувствами у человека есть, однако, формальное различие. Животные бывают добрыми и злыми, но различие добра и зла, как таковых, не существует в их сознании. У человека это познание добра и зла не только дано непосредственно в отличительном для него чувстве стыда, но из этой первоосновы, постепенно расширяя и утончая свою конкретно-чувственную форму, оно переходит в виде *совести* на всю область человеческой этики. Мы видели, что в пределах нравственного отношения человека к самому себе или к своей собственной природе чувство стыда (первоначально имеющее собственно половой характер) сохраняет свое формальное тождество независимо от того, противупоставляется ли оно инстинкту животного самосохранения, индивидуального или же родового: малодушная привязанность к смертной жизни так же *постыдна*, как и отдача себя половому влечению. Переходя в другую область отношений — не к себе самому, как отдельной особи и как одному из экземпляров рода, а к ближним и к Богу,— отношений несравненно более сложных, объективно-разнообразных

* Такое сложное злодеяние, как, например, измена, признается не только возмутительным, но и постыдным на том же основании, именно поскольку в состав измены входит и трусость, предпочитающая открытой вражде тайное предательство.

и изменчивых, нравственная самооценка не может оставаться в простом виде конкретного ощущения, она неизбежно проходит чрез среду отвлеченного сознания, откуда и выходит в новой форме *совести*. Но внутренняя сущность обоих явлений, несомненно, та же самая*. Стыд и совесть говорят разным языком и по разным поводам, но смысл того, что они говорят, один и тот же: *это не добро, это недолжно, это недостойно.*

Такой смысл уже заключается в стыде; совесть прибавляет аналитическое пояснение: *сделавши это недозволенное или недолжное, ты виновен во зле, грехе, в преступлении.*

Только голос совести, определяющий наши отношения к ближнему и к Богу как добрые или злые, дает им нравственное значение, которого они без того не имели бы, а так как сама совесть есть только развитие стыда, то таким образом *вся* нравственная жизнь человека, во всех своих трех сферах, вырастает как бы *из одного корня*, и притом корня чисто человеческого, по существу чуждого миру животному.

Если первичная основа совести есть чувство стыда, то, очевидно, у животных, лишенных этого элементарного чувства, было бы напрасно искать более сложного явления его — в совести. Когда из смущенного вида провинившихся животных выводят присутствие в них совести, этот вывод, несомненно, основан на недоразумении, именно на смешении двух явлений, существенное различие которых известно нам, однако, по собственному опыту. Нравственному состоянию возбужденной совести или раскаяния аналогично в умственной сфере сознание сделанной ошибки или промаха, т. е. акта практически, утилитарно нецелесообразного — *невыгодного*, и вытекающее отсюда недовольство собою. Эти два явления имеют общие формальные признаки и внешним образом одинаково выражаются в *смущении* (физиологически — в приливе крови к лицу). Однако сущность их настолько различна, что хотя в иных случаях они совпадают, но в других зато не только выступают отдельно, но и прямо исключают друг друга. Так, напр., когда городничий (в «Ревизоре») жестоко негодует на себя за то, что не он провел Хлестакова, а тот его, или когда какой-нибудь сконфузившийся шулер клянет себя за то, что не довольно ловко смошенничал в картах [9], то,

* У нас самые слова употребляются часто как синонимы: стыдно — совестно. Вообще провести фактически точную границу здесь, по самому существу дела, невозможно.

очевидно, такое самоосуждение не только ничего общего не имеет с побуждением совести, но и прямо показывает закоренелую бессовестность. Умственное самоосуждение, несомненно, свойственно высшим животным, и если благовоспитанная собака так сильно сознает свои промахи, что иногда даже старается искусно скрыть их, то это, конечно, говорит в пользу ее ума, но никакого отношения к совести не представляет.

VII

Самое высшее нравственное учение может быть только полным и правильным *развитием* указанных первичных данных человеческой нравственности, ибо заложенные в них общие требования покрывают всю сферу возможных жизненных отношений человека. Но именно *общность* этих требований не позволяет остановиться на простом их существовании как данных в нашей природе и делает необходимым дальнейшее развитие и оправдание.

Первичная, естественная нравственность, которую мы рассмотрели, есть не что иное, как реакция духовной природы против грозящего ей подавления и поглощения со стороны низших сил — плотской похоти, эгоизма и диких страстей. Способность к такой реакции в человеке делает его существом нравственным; но, оставаясь неопределенною в своей действительной силе и объеме, она не может сама по себе обосновывать нравственный порядок в человечестве. Все фактические проявления нашей нравственной природы, как такие, имеют лишь частный, случайный характер. Человек бывает *более или менее* стыдлив, сострадателен, религиозен: всеобщая норма не дана здесь как факт, и самый голос совести, говоря *более или менее* громко и настойчиво, очевидно, может (как *факт*) обязывать лишь в той мере, в какой он слышен в каждом данном случае.

Между тем разум человека, так же прирожденный ему, как и нравственные чувства, изначала предъявляет и к нравственной сфере свое требование всеобщности и необходимости. Разумное сознание не может удовлетворяться случайным существованием относительно-добрых качеств, из которых не вытекает никакого общего правила: самое первоначальное различение добра и зла уже содержит в себе идею добра или блага, *без всяких ограничений*, заключающего в себе *безусловную* норму жизни и деятельности. Формально, как постулат, эта идея добра или блага присуща человеческому разуму, но лишь сложною работой

мысли определяется и развивается действительное содержание этой идеи.

От первичных данных нравственности неизбежен переход к принципам, которые выводит из них разум и которые попеременно выступали на первый план в различных этических учениях.

Глава вторая

Аскетическое начало в нравственности

I

Основное нравственное чувство стыда фактически заключает в себе отрицательное отношение человека к овладевающей им животной природе. Самому яркому и сильному проявлению этой природы дух человеческий, даже на очень низких степенях развития, противопоставляет сознание своего достоинства: мне стыдно подчиняться плотскому влечению, мне стыдно быть как животное, низшая сторона моего существа не должна преобладать во мне,— такое преобладание есть нечто постыдное, греховное. Это самоутверждение нравственного достоинства — полусознательное и неустойчивое в простом чувстве стыда — действием разума возводится в *принцип аскетизма.*

Предмет отрицательного отношения в аскетизме не есть материальная природа вообще. Нельзя найти такой точки зрения, с которой бы можно было разумно утверждать, что эта природа, объективно созерцаемая — в сущности ли своей или в явлениях,— есть зло. Обыкновенно принимают, что так называемые «восточные» учения, отличающиеся крайним аскетизмом, в связи с этим представляют и ту характерную особенность, что начало зла отождествляется в них с материей физического мира (в отличие от истинного христианства, полагающего источник зла в области нравственной). Но, строго говоря, ни в одной из религиозно-философских систем Востока нельзя найти такого отождествления зла с материальною природой. Так, в классической стране аскетизма, Индии, достаточно нам вспомнить три наиболее типичные системы: ортодоксально-браминскую Веданту*, независимую Санкъя и, наконец, Буддизм.

---

* Хотя она в своем настоящем виде выработана лишь около времени исчезновения Буддизма из Индии (VIII—XIII вв. по Р. Х.), но основные мысли ее уже находятся в древних Упанишадах.

По Веданте, зло сводится к обману сознания, принимающего предметы за сущности, отдельные друг от друга и от души, а душу — за сущность, отдельную от единого абсолютного бытия. Вина этого обмана находится в самом едином перво-духе (Парама́тман), который, в непонятном моменте затемнения или неведения (авидья), вдруг представил себе возможность чего-то другого, захотел этого другого и впал, таким образом, в призрачное раздвоение, откуда и произошел весь мир. Этот мир не существует отдельно (как другое вне единого), а лишь ошибочно принимается за существующий в такой отдельности, в чем и состоят обман и зло. Когда путник в лесу принимает отрубленную ветвь дерева за змею или, наоборот, змею за древесный сук, то ни в образе змеи, ни в образе ветви самих по себе нет ничего ложного или дурного: дурное только в том, что одно принимается за другое и оба — за что-то внешнее. Подобен этому и весь мировой обман, который на самом деле вовсе не нарушает абсолютного единства. Невежды думают, что их злые дела суть что-то особенное вне единой истины. Но злое дело, как и самый злодей и самая ложная мысль об их реальности,— все это тот же единый абсолютный перво-дух, именно в состоянии своего неведения, в котором он пребывает *отчасти**. Его самотождество восстановляется в мысли мудрых подвижников, умерщвлением плоти победивших в себе обман особенного бытия и узнавших, что *все есть одно.* В этой системе зло, очевидно, не может быть принадлежностью материальной природы по той причине, что такая природа признается вовсе не существующею.— Ее действительность принимается в другом из главных учений Индии — в независимой (или атеистической) Санкъе. Здесь чистому духу (Пуруша), существующему только в множестве единичных особей, противополагается первоматерия, или природа (Пракрити). Но она не есть сама по себе начало зла или недолжного: зло (и то лишь в относительном смысле) есть пребывающая связь духа с нею. Эти два начала *должны* быть связаны между собою, но лишь *преходящим* образом: природа должна быть временным средством, а не целью духа. Зрячий расслабленный (дух) должен воспользоваться слепым силачом (природа), чтобы на его плечах достигнуть цели своего странствия; когда она достигнута, им следует расстаться. Цель духа есть само-

* В некоторых индийских книгах эта «часть» неведения определяется арифметически: она составляет $^1/_4$ (по другим, $^1/_3$) абсолютного. Вероятно, для того чтобы отношение оставалось неизменным, рождение невежд уравновешивается просветлением мудрецов.

познание, т. е. познание себя как отличного от природы. Но если он должен узнать, что он не есть она, то ему нужно прежде узнать ее,— только этим обусловлена их должная связь. Природа есть танцовщица, дух — зритель. Она себя показала, он ее видел, и они могут расстаться. Аскет, противящийся влечениям природы, есть только благоразумный человек, который воздерживается от употребления средств излишних, когда цель уже достигнута. Если браминская ортодоксия утверждает, что есть только единое и нет другого (принцип *адваити* — недвойственности или нераздельности), то философия Санкъя, хотя и признает существование этого другого, т. е. природы, но как чего-то чуждого и — после того, как она познана,— ненужного для духа.— Буддизм разрешает эту двойственность в общем безразличии: и дух, и природа — и единое, и другое — одинаково теряют здесь свою существенность: «все пусто», нет предмета для хотения; стремление погрузиться духом в абсолютное так же бессмысленно, как и влечение к природным наслаждениям. Аскетизм здесь сводится к простому состоянию *нехотения.*

Обращаясь от индийских взглядов к миросозерцанию другого типа — египетского, мы найдем в последнем, ярком и оригинальном выражении этого миросозерцания — в гностицизме Валентиновой школы [1] — представление о смешанном, разнородном составе природного мира. Он есть: во 1-х, творение злого начала (Сатаны), во-2-х, создание среднего недоброго и незлого (притом бессознательного), Димиурга, и, в-3-х, наконец, в той же материальной природе эти мыслители-поэты узнавали проявления небесной Премудрости, ниспавшей из высших сфер: так, видимый свет нашего мира был для них улыбкой Софии, вспоминающей нездешние сияния покинутой Плеромы (полноты абсолютного бытия). Таким образом, и здесь материальность вообще не есть зло (ибо и свет материален, однако он есть проявление благого начала); создаваемая Сатаною материя есть его творение не потому, что она сама по себе — зло, но, напротив, она есть зло, лишь поскольку создается Сатаною, т. е. поскольку проявляет или выражает собою внешним образом внутреннее свойство зла, поскольку она есть мрак, беспорядок, разрушение, смерть — одним словом, *хаос.*

В системе иранского типа с более резким дуализмом — в манихействе [2] — материальная природа так же мало отождествляется со злом, как и в египетской гнозе. Природный мир имеет в себе светлую стихию, происходящую из

царства всеблагого божества; эта светлая стихия проявляется не только в световых явлениях, но скрыта также и в растительной и в животной жизни. Само высшее божество представляется манихеями не иначе как в образе света.

Итак, все эти «восточные» системы не допускают отождествления зла с материальною природой — самою по себе; если же вместо этого бессмысленного отождествления поставить утверждение, что *в материальной природе мира и человека есть зло*, то на стороне этой истины окажутся все глубокомысленные учения, как восточные, так и западные. Эта истина не зависит от какого-нибудь метафизического понятия о материи и природе: так как мы сами причастны материальной природе, то по внутреннему опыту можем знать, что есть и чего нет в ней по отношению к требованиям нашего духа.

II

Несмотря на известное заявление Плотина [3], нормальный человек самого высокого духовного развития нисколько не стыдится того, что он — существо телесное или материальное вообще; никому не стыдно иметь тело протяженное, определенного очертания, с определенным весом и окраской, т. е. нам не стыдно всего того, что у нас есть общего с камнем, деревом, куском металла; только в отношении того, в чем мы уподобляемся самым близким к нам существам из смежного с нами царства природы — высшим животным, является у нас чувство стыда и внутреннего противоборства, показывающее, что именно здесь, где мы существенно соприкасаемся с материальною жизнью мира, где мы *можем* действительно слиться с нею,— здесь мы и должны оторваться от нее и подняться над нею. Чувство стыда не возбуждается ни тою стороной нашего телесного бытия, которая вообще не имеет никакого прямого отношения к духу (каковы вышеупомянутые материальные свойства, общие нам с предметами неодушевленными), ни также тою частию живого организма, которая служит преимущественно выражением и орудием собственно человеческой разумной жизни, как голова, лицо, руки. Предметом стыда оказывается только та область нашего материального бытия, которая хотя имеет непосредственное отношение к духу, ибо может внутренно возбуждать (аффицировать) его, но при этом не только не служит выражением и орудием духовной жизни, а наоборот, через нее процесс жизни чисто-животной стре-

мится захватить человеческий дух в свою сферу, подчинить или поглотить его. Вот этот-то *захват* со стороны материальной жизни, стремящейся сделать разумное существо человека страдательным орудием или же бесполезным придатком физического процесса, вызывает противодействие духовного начала, непосредственно выражающееся в чувстве стыда. Здесь разумное утверждение известной нравственной нормы психологически облекается в аффект страха перед ее нарушением или же скорби о нарушении совершившемся. Эта норма, логически предполагаемая фактом стыда, гласит в самом общем своем выражении: *животная жизнь в человеке должна быть подчинена духовной.* Это положение имеет обязательную (аподиктическую) достоверность, ибо оно есть правильный вывод из факта на основании логического закона тождества. Стыдясь быть только животным, человек тем самым показывает, что он *не есть* только животное, а еще нечто другое, и притом высшее (ибо со стороны низшего или равного стыд не имел бы смысла). Ограничиваясь даже одним формальным отношением, нельзя сомневаться, что ясное сознание выше темного ощущения, что разумный принцип достойнее слепого инстинкта, что духовное самообладание лучше, чем самозабвение в физическом процессе. Если же человек соединяет в себе два различные элемента, находящиеся между собою в отношении высшего и низшего, то требование подчиненности последнего первому заключается уже в самом понятии. Поскольку факт стыда не зависит от индивидуальных, племенных и прочих особенностей, и содержащееся в нем требование имеет характер *всеобщий*, что в соединении с логическою *необходимостью* этого требования сообщает ему полное значение нравственного *принципа.*

III

Человек, как и животное, живет общею жизнью вселенной. Существенное различие заключается лишь в способе участия того и другого в этой жизни. И животное, как существо одушевленное, внутренно, психически участвует в захватывающих его процессах природы; оно знает, что для него в этих процессах приятно и что неприятно, инстинктивно чует, что в них вредно и что полезно для его (собственного и родового) самосохранения, но все это относится исключительно лишь к непосредственно действующей на животное внешней среде и данному кругу времени,

а мировой процесс как *целое* вовсе не существует для животной души,— она ничего не может знать об его основаниях и целях, и ее участие в нем есть чисто страдательное, или орудное. Человек сам оценивает свое участие в мировом процессе не по отношению только к данным явлениям, действующим на него как *психологические побуждения*, а по отношению также к общему принципу всякой деятельности — к идее достойного и недостойного бытия, или добра и зла, которая сама становится определяющим основанием или мотивом человеческой деятельности. Это высшее сознание, или внутренняя самооценка, ставит человека в определенное отношение к *целому* мировому процессу, как деятельного участника в его цели; ибо, определяя все свои действия идеей добра, человек положительно участвует в общей жизни, *лишь поскольку ее цель есть добро*. Но так как это высшее сознание фактически вырастает на почве материальной природы и образуется, так сказать, на ее счет, то этим естественно вызывается в человеке противодействие этой низшей природы, или животной души. Получаются, таким образом, в нашей жизни два противоборствующие течения — духовное и плотское*. Духовное начало в том виде, в каком оно непосредственно является нашему настоящему сознанию, есть только особое течение или процесс в нашей жизни, направленный к тому, чтобы осуществить во всем нашем бытии разумную идею добра. Точно так же плотское начало, с которым мы имеем дело в нашем внутреннем опыте, не есть ни физический организм, ни даже животная душа сама по себе, а только возбужденное в этой душе, противоположное высшему сознанию течение, стремящееся захватить и потопить в материальном процессе начатки духовной жизни.

Тут действительно материальная природа является как зло, ибо она стремится разрушить то, что достойно бытия, как имеющее в себе возможность иного, лучшего, чем материальная жизнь, содержания. Не сама по себе, а только в этом своем дурном отношении к духу материальная природа человека есть то, что, по библейской терминологии, называется *плотью*.

Понятие о *плотском* не следует смешивать с понятием о *телесном*. Тело и с аскетической точки зрения есть «храм духа», тела могут быть «духовными», «прославленными», «небесными», тогда как «плоть и кровь царства Божия

* Это факт нашего внутреннего опыта, который ни в своей психологической действительности, ни в своем этическом значении не зависит от тех или других метафизических понятий о сущности духа и материи.

не наследует»*[4].— Плоть есть животность возбужденная, выходящая из своих пределов, перестающая служить материей или скрытою (потенциальною) основой духовной жизни, чем по существу своему должна быть жизнь животная, как с физической, так и с психической своей стороны.

На первоначальных степенях своего развития человек есть духовное существо более в возможности, чем в действительности, но именно эта возможность высшего бытия, выражающаяся в самосознании и самообладании, в противоположность слепой и не владеющей собою природе,— именно эта самосознательная и самообладающая духовная потенция и подвергается опасности со стороны плотской похоти. Плоть, т. е. материя, выходящая из своего страдательного положения, психически стремящаяся к самостоятельности и безмерности, тем самым пытается привлечь к себе духовную силу, вовлечь ее в свой процесс, чтобы разрешить ее в себя и усилиться на ее счет. Это возможно потому, что хотя по идеальной своей сущности духовное бытие неоднородно с материальным, но по своему фактическому, *проявляемому* существованию в действительном человеке, как сила воплощенная, дух или, точнее, жизнь духа, есть только видоизменение (трансформация) материального бытия, т. е. ближайшим образом — животной души. С этой реальной точки зрения это — два вида энергии, превратимые один в другой,— подобно тому, как механическое движение превращается в теплоту и обратно. Плоть (т. е. животная душа как самостоятельная) сильна только слабостью духа, живет только его смертью. А потому и дух для своего сохранения и усиления требует ослабления плоти, переведения ее из действующего состояния в потенциальное. Таков реальный смысл выставленной нами выше нравственной нормы, или основоположения, гласящего, что плоть должна быть подчинена духу. Здесь же основание всякой практики настоящего нравственного аскетизма.

---

* Иногда в Св. Писании слово «плоть» употребляется в широком смысле, как материальное бытие вообще, например: «и Слово плоть бысть»[5], т. е. стало материальным явлением, что не мешало этому воплощенному Слову быть чисто духовным, безгрешным богочеловеком. Но обыкновенно термины: «плоть» и «плотской» — употребляются в Писании в дурном смысле материальной природы, нарушающей свое должное отношение к духу, противоборствующей ему и исключающей его из своей сферы,— такое словоупотребление обычно не только в Новом, но и в Ветхом завете, например: «Не будет Дух Мой пребывать в человеках сих, ибо суть плоть»[6].

IV

Нравственное требование подчинения плоти духу встречается с обратным фактическим стремлением плоти подчинить себе дух, вследствие чего аскетический принцип двоится: требуется, во-первых, оградить духовную жизнь от захватов плотского начала и, во-вторых, покорить область плоти, сделать животную жизнь лишь потенцией или материей духа. В силу неразрывной внутренней связи и непрерывного взаимодействия между духовною и плотскою сторонами человеческого бытия, как единого процесса, эти два требования — самосохранения духа от плоти и осуществления духа в плоти — не могут исполняться в совершенной отдельности — они неизбежно переходят одно в другое: дух фактически может ограждаться от захватов плоти лишь на ее же счет, следовательно, отчасти осуществляясь в ней, а вместе с тем осуществление духа возможно только при непрестанных актах самосохранения его от продолжающихся плотских покушений на его самостоятельность.

Весь этот процесс представляется в трех главных моментах: 1) внутреннее *саморазличение* духа от плоти, 2) реальное отстаивание духом своей *независимости* и 3) достигнутое *преобладание* духа над природой, или упразднение дурного плотского начала, как такого. Первый момент, определяющий человека в отличие от животных, есть нечто данное, именно в чувстве стыда; третий, как следствие духовного совершенства, когда оно будет уже достигнуто, не может быть прямым предметом нравственного требования или предписания в настоящем: нельзя хотя бы нравственно настроенному и совершенствующемуся, но еще несовершенному человеку предъявлять в виде категорического императива: будь сейчас же бессмертным, или нетленным! — В области этики остается, таким образом, лишь второй момент; и наш нравственный принцип получает следующее ближайшее определение: *подчиняй плоть духу, насколько это нужно для его достоинства и независимости. Имея окончательною, уповаемою целью быть полным господином физических сил своей и общей природы, ближайшею, обязательною своею целью ставь: не быть по крайней мере закабаленным слугой бунтующей материи, или хаоса.*

Плоть есть бытие, не владеющее собою, всецело обращенное наружу — пустота, голод и ненасытность,— бытие, расплывающееся во внешности и кончающее реальным распадением; в противоположность этому дух есть бытие

по внутренним определениям, вошедшее в себя, самообладающее и действующее наружу собственною своею силою, не переходя во внешность, не теряясь и не разрешаясь в ней. Следовательно, самосохранение духа есть прежде всего сохранение его *самообладания*. Это есть главное во всякой истинной аскезе.

Так как тело человеческое (в своем анатомическом строении и физиологических отправлениях) не имеет самостоятельного нравственного значения, а может служить выражением и орудием как для плоти, так и для духа, то нравственная борьба между этими двумя сторонами нашего существа происходит и в области телесной, или органической жизни — борьба за власть над телом.

V

В области телесной жизни наша нравственная задача состоит, собственно, в том, чтобы не определяться страдательно плотскими влечениями, особенно в двух главнейших отправлениях нашего организма — питании и размножении.

Но в качестве предварительного упражнения, не имеющего, впрочем, самостоятельного нравственного характера, важно, чтобы дух приобрел власть и над такими отправлениями нашего животного организма, которые не стоят в прямом отношении к «похотям плоти», каковы *дыхание и сон**.— Дыхание есть основное условие жизни и постоянный способ общения нашего тела с окружающею средой. Для власти духа над телом может быть только желательно, чтобы эта основная функция находилась под управлением или «контролем» человеческой воли. Сознание этого издревле и повсюду повело к различным аскетическим приемам относительно дыхания. Практику и теорию таких упражнений мы находим и у индийских отшельников, и у кудесников древних и позднейших, и у монахов Афона и других монастырей того же типа, и у Сведенборга, и в наши дни — у Томаса Лэк-Гарриса и у Лоренса Олифанта. Мистические подробности этого дела не относятся к нравственной философии. Ограничусь поэтому лишь общими замечаниями. Некоторый контроль воли над дыханием требуется уже простою благовоспитанностью. Аскетические цели побуждают только идти далее по этому пути. Постепенным упражнением легко достигнуть того, чтобы не дышать ртом ни во время

* Разумею сон нормальный, о ненормальном см. ниже[7].

бодрствования, ни во сне, а затем дальнейшим шагом будет умение удерживать всякое дыхание на более или менее продолжительное время *. Приобретенная власть над этим органическим отправлением, несомненно, укрепляет силы духа и дает ему твердую точку опоры для дальнейших аскетических успехов.

Сон, как временная остановка в деятельности мозга и нервов, т. е. прямых физиологических орудий духа, есть ослабление связи между духовною и телесною жизнью, и для духа важно, чтобы он в этом случае не являлся в исключительно страдательной роли; если сон вызывается физическими причинами, то нужно, чтобы дух был способен по своим собственным мотивам не допускать наступления сна или прерывать сон уже наступивший. Самая трудность такого действия, несомненно возможного, показывает его значение. Умение преодолевать сон и вызывать по своей воле пробуждение есть непременное требование духовной гигиены. Впрочем, сон имеет другую сторону, отличающую его от дыхания и других безразличных (в нравственном смысле) отправлений организма и сближающую его с питанием и размножением: сном, как и этими двумя функциями, можно злоупотреблять в пользу плотской и во вред духовной жизни. Самая склонность к чрезмерному сну показывает уже перевес материального, страдательного начала; уступка же этой склонности и действительное злоупотребление сном, несомненно, расслабляет дух и усиливает плотские похоти. Поэтому в исторических проявлениях аскетизма, например в христианском монашестве, борьба со сном имеет значительную роль. Разумеется, выражающееся во сне ослабление связи между духовною и телесною жизнью (точнее: между сознательною и инстинктивною областями жизни) может совершаться и в ту и в другую сторону: сонливцев следует отличать от сновидцев; но как общее правило можно принять, что особая способность к значительным и вещим сновидениям показывает силу духа, уже достигнутую аскетическою практикой (следовательно, между прочим, и борьбою с наслаждением плотского сна).

---

* Так называемое «ноздренное дыхание», а также и полное удержание дыхания усердно практиковались, а кое-где и теперь практикуются православными аскетами как одно из условий так называемого «умного делания».

У животных перевес материи над формой происходит от избытка питания, как это наглядно можно видеть на примере гусениц между низшими и откормленных свиней между высшими животными*. У человека та же причина (избыток питания) обусловливает перевес животной жизни, или плоти, над духом. Вот почему воздержание в пище и питье — пост — всегда и везде составляло одно из основных требований нравственности. Это воздержание касается, во-первых, количества — и тут не может быть общего правила — и, во-вторых, качества. В этом последнем отношении правилом всегда и везде было воздержание от пищи животной, и в особенности так называемой мясной (т. е. мяса теплокровных животных). Причина этого состоит в том, что мясо, легче и полнее претворяемое в кровь, скорее и сильнее повышает энергию плотской жизни **. Воздержание от мясной пищи, без сомнения, может утверждаться как всеобщее требование. Все возражения против этого правила не выдерживают критики и давно опровергнуты не только моралистами, но и естествоведами. Было время, когда употребление сырого или прошедшего через огонь *человеческого* мяса считалось делом нормальным***. С точки зрения аскетической воздержание от мяса (и вообще животной пищи) вдвойне полезно: во-1-х, поскольку этим ослабляется энергия плотской жизни, во-2-х, так как наследственная привычка развила естественную потребность в этой пище, то воздержание от нее, упражняя силу воли насчет материального влечения, повышает тем самым духовную энергию.

Что касается до питья, то самое простое благоразумие

---

* См. «Красота в природе» (I кн. «Вопр. фил. и психол.» 1889 г.) [8].

** Существует еще другой мотив для воздержания от мясной и вообще животной пищи — мотив также нравственного, но не аскетического, а альтруистического характера — именно распространение на животных заповеди милосердия или жалости. Этот момент преобладает в буддийской этике, тогда как аскетический принят в церковно-христианской.

*** По библейскому учению, пища нормального (райского) человека состояла из одних только плодов и трав в натуральном виде. Это и теперь составляет правило строжайшего монашеского поста как на Востоке, так и на Западе (трапписты [9]). Между этим крайним пределом и легким католическим постом для мирян существует множество степеней, которые имеют свое естественное основание (например, различие между теплокровными и холоднокровными животными, вследствие чего рыба считается одним из видов постной пищи), но не представляют принципиального и общеобязательного значения.

запрещает употребление крепких напитков, доводящее до потери разума. Аскетический принцип требует, конечно, бо̀льшего. Вообще вино повышает энергию нервной системы и чрез нее психической жизни; на низших ступенях духовного развития, где преобладающая сила в душе еще принадлежит плотским мотивам, все, что возбуждает и поднимает служащую душе нервную энергию, идет на пользу этого господствующего плотского элемента и, следовательно, крайне вредно для духа; поэтому здесь необходимо полное воздержание «от вина и сикера»[10]. Но на более высоких ступенях нравственной жизни, какие достигались и в языческом мире, например Сократом (см. Платонов «Пир»), энергия организма служит более духовным, нежели плотским, целям, и повышение нервной деятельности (разумеется, в пределах, не затрагивающих телесного здоровья) усиливает действие духа и, следовательно, может быть в известной мере не только безвредно, но даже и прямо полезно. Всеобщим и безусловным правилом остается здесь одно: *сохранять духовную трезвость и ясность сознания**.

Самое важное и решающее значение при борьбе духа с плотью в физиологической области имеет половая функция. Нравственно-дурное (плотский грех) следует видеть, конечно, не в физическом факте деторождения (и зачатия), который, напротив, есть некоторое искупление греха, а только в безмерном и слепом влечении (похоть плоти, concupiscensia) к внешнему, животно-материальному соединению с другим лицом (на деле или в воображении), которое ставится как цель само для себя, как независимый предмет наслаждения. Преобладание плоти над духом всего сильнее, ярче и прочнее выражается в плотском соединении двух лиц. Недаром именно с этим связано непосредственное чувство стыда. Заглушать или извращать это свидетельство после многих тысячелетий внешнего и внутреннего развития, с высоты утонченного ума объявлять хорошим то, что простое чувство дикаря уже признало дурным,— вот величайший позор для человечества и яркое доказательство нашей испорченности.

---

* Впрочем, так как при действительном нравственном уровне человечества господство плотских влечений есть правило, а преобладание духовных побуждений — только исключение, и притом довольно неустойчивое, то проповедь трезвости и борьба против искусственного одурения может без всяких практических неудобств выставлять своим правилом полное воздержание от крепких напитков и всяких других возбуждающих средств. Но это уже имеет значение педагогическое и профилактическое, а не принципиально-нравственное.

Действительная или предполагаемая необходимость известного акта для посторонних целей не может быть достаточным основанием при оценке его собственного постоянного качества. Принятие яда может быть необходимо против какой-нибудь болезни, но сама эта необходимость есть уже аномалия с точки зрения гигиенической.

Нравственный вопрос касательно половой функции есть прежде всего вопрос *внутреннего* к ней отношения или оценки по существу. Как мы, внутри себя, должны отнестись к этому факту, по окончательной норме, с точки зрения безусловно-должного — одобрить или осудить его? На *какой путь* должны мы стать и дальше идти по отношению к этому факту: на путь ли его утверждения и распространения или же на путь его отрицания, ограничения и окончательного упразднения? Чувство стыда и голос совести в каждом конкретном случае определенно и решительно дают второй ответ, и нравственной философии остается только придать ему форму общего разумного правила. Плотское условие размножения для человека есть зло; в нем выражается перевес бессмысленного материального процесса над самообладанием духа, это есть дело, противное достоинству человека, гибель человеческой любви и жизни; нравственное отношение наше к этому факту должно быть решительно отрицательное: мы должны стать на путь его ограничения и упразднения; а когда и как совершится это упразднение во всем человечестве, или хотя бы в нас самих, это — вопрос, вовсе не принадлежащий к нравственной области. Всецелое превращение нашей плотской жизни в духовную, *как событие*, не находится в нашей власти, будучи связано с общими условиями исторического и космического процесса, а потому и не может быть предметом нравственной обязанности, правила или предписания. Обязательно для нас и имеет нравственное значение внутреннее наше отношение к этому коренному проявлению плотской жизни, именно — признание его злом, решение этому злу не поддаваться и добросовестное исполнение этого решения, насколько это от нас зависит. С такой точки зрения мы можем, конечно, судить и внешние наши поступки, но только потому, что связь их с внутренними нравственными условиями нам известна; чужих же поступков в этой сфере мы судить не должны, а только чужие *правила*. Как правило, утверждение плотского отношения полов для человека есть во всяком случае зло. Безусловного осуждения заслуживает окончательное примирение человека с царством смерти, которое поддерживается и увековечивается плотским размно-

жением. Такова положительно-христианская точка зрения, с которой этот важнейший вопрос решается по духу, а не по букве, следовательно, безо всякой *внешней* исключительности. «Могий вместити, да вместит»[11]. Брак одобряется и освящается, деторождение благословляется, а безбрачие превозносится как «ангельское житие»[12]. Но самое это обозначение его *ангельским* как будто намекает на третий, высший путь — *божественный*. Ибо человек по назначению своему больше ангела (см. «Смысл любви», а также «Жизненная драма Платона»[13]).

Если высшая Премудрость, по всегдашнему своему обыкновению — извлекать из зла бо̀льшее добро, пользуется нашими плотскими грехами для усовершенствования человечества посредством новых поколений, то это, конечно, служит к Ее славе, а нашему — утешению, но не оправданию. Ведь таким же образом поступает Она и со всяким другим злом, чем, однако, ни различие добра от зла, ни обязательность для нас первого нисколько не упраздняются. Полагать же, что проповедь полового воздержания, хотя бы самая энергичная и успешная, может *преждевременно* прекратить физическое размножение человеческой природы и привести ее к гибели, есть мнение столь нелепое, что по справедливости следует усомниться в его искренности. Едва ли может кто-нибудь серьезно бояться опасности для человечества именно с этой стороны. Пока для обновления человеческого рода необходима смена поколений, охота к произведению этой смены, наверное, не оскудеет в людях. Во всяком случае тот момент, хотя бы он — per impossibile[14]— наступил завтра, когда все люди окончательно победят в себе плотскую похоть и станут вполне целомудренными,— этот самый момент и будет концом исторического процесса и началом «будущей жизни» всего человечества, и, следовательно, самое понятие о «преждевременном» прекращении деторождения в силу проповеди целомудрия есть чистейшая бессмыслица, изобретенная лицемерами: ну кто же когда-нибудь, отдаваясь плотскому влечению, думал этим обеспечивать будущность человечества?*

---

* Здесь не говорится о брачном союзе в его высшем, духовном смысле, который не связан ни с плотским грехом, ни с деторождением, а есть первообраз совершеннейшего соединения существ — «тайна сия велика есть, аз же глаголю во Христа и во Церковь»[15]. Об этом мистическом значении супружества см. «Смысл любви» («Вопросы», кн. 14, 15, 16, 17 и 21).

Правила аскетической нравственности в области телесной жизни: приобретай власть над дыханием и сном, ограничивай свое питание и воздерживайся от плотской похоти, хотя по собственной природе своей, как правила для воли, имеют все равно внутренний нравственно-психологический характер, но по предмету своему находятся не в одинаковой связи с психологическою стороною плотской жизни. Первое правило и отчасти второе (относительно дыхания и сна) имеют предметом отправления чисто физиологические, которые сами по себе не враждебны духу и прямой опасности для него не представляют; его интерес здесь только в том, чтобы управлять этими функциями для укрепления собственных сил ввиду дальнейшей, более существенной борьбы. Питание и особенно размножение, а чрез них и аскетические правила, к ним относящиеся, имеют иное свойство. Связанные с этими отправлениями положительные чувства наслаждения могут становиться целью для воли, связывать духовные силы и вовлекать их в поток плотской жизни. В особенности последняя из этих функций совершенно несовместима (при обыкновенных условиях) с сохранением духовного самообладания. С другой стороны, если дыхание и сон суть только процессы в нашем собственном организме, то питание и размножение связаны с внешними предметами, которые помимо своего фактического существования и отношения к нам могут, как субъективные *представления*, овладевать воображением и хотением и захватывать область духа. Отсюда необходимость аскетической борьбы с внутренними плотскими грехами, еще более постыдными, чем внешние: ибо гастроном, у которого текут слюни при одном воображении утонченных кушаний, без сомнения, более отступает от человеческого достоинства, нежели человек, допускающий фактически излишества питания без особенных о том помышлений.

С этой стороны аскетическое отношение к питательной и половой функциям принадлежит не к физиологической, а к психологической области борьбы духа с плотию. Прямым предметом борьбы являются здесь не отправления организма, а душевные состояния — сластолюбия, опьянения, сладострастия. Эти греховные аффекты, могущие перейти в страсти и пороки, становятся в ряд других дурных возбуждений, как гнев, зависть, корыстолюбие и т. д. Эти другие страсти — *злые*, а не *постыдные* только — по предмету своему (отношения к ближним) подлежат сужде-

нию не аскетической, а альтруистической нравственности. Но есть некоторые общие правила для внутренней нравственно-психологической борьбы с греховными влечениями, как таковыми, независимо от того, относятся ли они к другим людям или к собственной материальной природе.

Внутренний процесс, посредством которого дурное влечение овладевает нашим *я*, представляет три главные степени. Сначала возникает в уме представление какого-нибудь предмета или действия, соответствующего одной из дурных наклонностей нашей природы. Это представление вызывает дух на помысл о нем. В этом первом моменте достаточно простого акта воли, *отвергающего* этот помысл; дух должен только обнаружить свою твердость и непроницаемость для чужеродных элементов*. Если же этого не сделано, то помысл развивается в целую мечтательную картину того или другого характера — сладострастную, или злобно-мстительную, или тщеславную и т. д.** Эта картина заставляет ум заниматься ею, и от нее уже нельзя отделаться одним отрицательным актом воли, а требуется *отвлечение* ума размышлением в противуположном направлении (например, размышлением о смерти). Но если ум в этом втором моменте вместо того, чтобы отвлекаться от картин греха, останавливается на них и, так сказать, соединяется с ними, то наступает неизбежно третий

---

* Это правило у церковных писателей[16] обозначается как требование «разбивать вавилонских младенцев о камень» по аллегорическому смыслу псаломского стиха: *Дщи Вавилоня окаянная! Блажен, иже возьмет и разбиет младенцы твоя о камень»* [17] (Вавилон — царство греха; вавилонский младенец — зародившийся в помысле и еще не развившийся грех; камень — твердость веры).

** При живом воображении и малой духовной опытности — в молодые годы — это развитие злого помысла совершается очень быстро и, дойдя до крайнего абсурда, вызывает сильную нравственную реакцию. Так, например, у вас явилась мысль о враждебном вам человеке, сопровождаемая хотя бы слабым чувством обиды, негодования или гнева. Если вы сейчас же не разобьете этого вавилонского младенца о камень, то воображение, покорное дурной страсти, разом создает живую картину. Вот вы уже встретились с неприятным лицом и поставили его в неловкое положение. Вся его негодность обличена. У вас является velleitas[18] великодушия, но разгоревшаяся уже страсть превозмогает. Однако вы еще держитесь в границах благовоспитанности. Слагаются тонко-язвительные речи, но скоро они становятся более язвительными, чем тонкими; раздаются «оскорбления словом», потом «оскорбления действием». Дьявольски-сильным кулаком наносите вы победоносные удары. Злодей опрокинут, злодей убит, и вы каннибальски пляшете на его трупе... Дальше уже идти некуда, и приходится только креститься и отплевываться.

момент, когда уже не ум только, скрытно побуждаемый дурною склонностью, но весь дух *отдается* греховному помыслу и наслаждается им. Правило для избавления от этого плена уже не может ограничиваться ни отвергающим актом воли, ни отвлекающим размышлением ума — требуется практическое нравственное дело, *восстановляющее* внутреннее равновесие во всем человеке. Иначе победа греховного возбуждения над духом переходит в страсть и порок. Тут же человек теряет свою разумную свободу, а нравственные предписания теряют свою силу над ним.

Этика есть гигиена, а не терапия духовной жизни.

VIII

Преобладание духа над плотью необходимо для сохранения нравственного достоинства человека. Принцип истинного аскетизма есть принцип духовного самосохранения. Но внутреннее самосохранение *отдельного* человека, существа хотя и духовного (т. е. обладающего разумом и волей), но в отдельности своей *ограниченного*, или относительного, не может быть *безусловным добром*, или высшею и окончательною целью жизни.— Рабство человека плотским влечениям (в широком значении, т. е. всему противоразумному, бессмысленному), превращающее его в худший вид животного, есть, без сомнения, зло. В этом смысле никто не может добросовестно возражать против аскетизма, т. е. возведенного в принцип воздержания. Всякий согласен, что неспособность к сопротивлению животным инстинктам есть бессилие духа — нечто для человека *постыдное*, следовательно, дурное. Значит, способность к такому сопротивлению, или к воздержанию, есть добро и должна быть принята как норма, из которой могут вытекать определенные правила жизни. В этом пункте (как и в других) нравственная философия только уясняет и развивает то, что утверждается простым человеческим сознанием. Помимо всяких принципов — обжорство, пьянство, распутство непосредственно вызывают отвращение и презрение, а воздержание от этих пороков пользуется невольным уважением, т. е. признается добром. Однако это добро *не* безусловно в своей отдельности. Ибо приобретенная правильным воздержанием власть духа над плотью, или сила воли, может употребляться для целей безнравственных. *Сильная воля может быть злою.* Человек может подавлять низшую природу для того, чтобы тщеславиться или гордиться своею высшею силой; такая

победа духа не есть добро. Еще хуже, если самообладание духа и сосредоточение воли употребляются на то, чтобы приносить вред ближним, хотя бы без целей низменной корысти. Бывали и бывают успешными аскетами не только люди, преданные духовной гордости, лицемерию и тщеславию, но и прямо злобные, коварные и жестокие эгоисты. По общему признанию, такой аскет гораздо хуже в нравственном смысле, чем простодушный пьяница и обжора или сострадательный развратник. Итак, аскетизм сам по себе еще не есть добро и, следовательно,не может быть высшим или безусловным принципом нравственности. Истинный (нравственный) аскет приобретает власть над плотью не для укрепления формальных сил духа, а для лучшего содействия добру. Аскетизм, который освобождает дух от страстей постыдных (плотских) лишь для того, чтобы тем крепче связать его страстями злыми (духовными), очевидно, есть ложный или безнравственный аскетизм*; его первообразом, по христианским понятиям, следует признать диавола, который не ест, не пьет, не спит и пребывает в безбрачии. Если злой или безжалостный аскет не может быть нравственно одобрен, то, значит, самый принцип аскетизма имеет нравственное значение только условно, именно *под условием* своего соединения с принципом *альтруизма*, коренящимся в жалости. Рассмотрим же этот второй нравственный принцип.

Глава третья

Жалость и альтруизм

I

Долгое время думали, а многие опять начинают думать, что высшая добродетель, или святость, состоит в аскетизме, в «умерщвлении плоти», в подавлении естественных

* Если подавление плоти принимается не как средство для добра или для зла, а как цель сама по себе, то возникает особый род ложного аскетизма, в котором плоть отождествляется с телом и всякое телесное мучение считается добродетелью. Впрочем, этот ложный аскетизм самоистязания, хоти не имеет первоначально злой цели, в дальнейшем развитии легко становится злом: или превращаясь в медленное самоубийство, или переходя в особый вид сладострастия. Было бы, однако, неосторожно порицать таким образом все случаи самоистязания. Дело в том, что натуры, у которых материальная жизнь особенно сильна, могут нуждаться в героических средствах для ее обуздания. Поэтому не следует осуждать без разбора столпничество, вериги и другие подобные меры борьбы с плотью, употреблявшиеся в богатырскую эпоху аскетизма.

влечений и привязанностей, в воздержании и бесстрастии. Мы видели, что в этом идеале, несомненно, есть истина, так как ясно, что высшая, или духовная, сторона в человеке должна преобладать над низшею, или материальною, и усилия воли в этом направлении, как акты духовного самосохранения, суть первое условие всякой нравственности,— нельзя, однако, *первое условие* превращать в *последнюю цель*. Человек должен укреплять дух и подчинять ему плоть не потому, чтобы в этом была цель его жизни, а потому, что, только освободившись от рабства слепым и злым материальным влечениям, может человек служить как следует правде и добру и достигнуть своего положительного совершенства.

Правила воздержания укрепляют в исполняющем их человеке силы духа, но для того, чтобы этот сильный дух имел нравственное значение, т. е. был не злым, а добрым, нужно, чтобы власть над собственною плотью соединялась в нем и с положительным, благожелательным отношением к другим существам. Без этого условия господство аскетического начала, даже на почве истинной религии, приводит к ужасающим последствиям, как показала история. Служители средневековой церкви, мучившие и сжигавшие еретиков, евреев, колдунов и ведьм, были по большей части люди в аскетическом смысле безупречные, но односторонняя сила духа, при отсутствии жалости, делала их воплощенными дьяволами. Такие горькие плоды средневекового аскетизма достаточно оправдывают реакцию против него, которая в области философской этики привела к господству *альтруистического* начала нравственности.

Это начало имеет свой глубокий корень в нашей природе, именно в виде чувства жалости, общего человеку с другими живыми существами. Если чувство стыда выделяет человека из прочей природы и противупоставляет его другим животным, то чувство жалости, напротив, связывает его со всем миром живущих, и притом в двояком смысле: во-первых, потому, что оно принадлежит человеку *вместе* со всеми другими живыми существами, а во-вторых, потому, что все живые существа могут и должны стать *предметами* этого чувства для человека.

II

Что естественный корень нашего нравственного отношения к другим заключается не в участии, или чувстве солидарности вообще, а именно в жалости, или сострадании,— это есть истина, вовсе не связанная с какою-нибудь

метафизическою системой (напр., с буддийским вероучением или с «философией воли» Шопенгауэра) и нисколько не зависящая от пессимистического взгляда на мир и жизнь. Как известно, Шопенгауэр утверждает, что сущность мира есть воля, а воля по существу есть состояние неудовлетворенности (так как при удовлетворении нечего хотеть); поэтому неудовольствие или страдание есть основное и положительное определение всякого бытия (внутри его самого), а следовательно, внутренняя нравственная связь (или солидарность) существ между собою есть сострадание. Но, оставляя в стороне эту сомнительную метафизику (и столь же сомнительные вычисления Гартмана, старающегося доказать, что количество страданий в человечестве неизмеримо больше количества удовольствий), мы по существу дела находим, что основанием нравственного отношения к другим существам может быть *принципиально* только жалость, или сострадание, а никак не со-радование или со-наслаждение.

Человеческие наслаждения, удовольствия и радости бывают, конечно, невинными и прямо добрыми, и тогда сочувствие им имеет положительно-нравственный характер; но рядом с этим человеческие наслаждения могут иметь и весьма часто имеют безнравственный характер. Злой и мстительный человек находит удовольствие в оскорблении и мучении своих ближних, он наслаждается их унижением, радуется причиненному им вреду; сладострастный человек полагает главную радость жизни в разврате, жестокий — в умерщвлении если не людей, то животных, пьяница счастлив, когда приводит себя в одурение, и т. д. Во всех этих случаях чувство удовольствия нельзя отделить от дурных действий, его вызывающих, а иногда это удовольствие сообщает безнравственный характер таким действиям, которые сами по себе были бы безразличны. Так, когда солдат на войне по команде убивает неприятеля, побуждаемый только «долгом службы», то, как бы мы в принципе ни относились к войне вообще, мы, конечно, не станем обвинять этого солдата в безнравственной жестокости; другое дело, если он находит *удовольствие* в убийстве и с наслаждением прокалывает человека штыком. В более простых случаях это еще яснее: так, несомненно, что безнравственный характер пьянства состоит вовсе не во внешнем действии глотания известных напитков, а только во внутреннем *удовольствии*, которое находит человек в том, чтобы искусственно одурять себя.

Но если известное удовольствие само по себе безнравственно, то и сочувствие ему со стороны другого лица (со-

радование, со-наслаждение) получает такой же безнравственный характер. Дело в том, что положительное сочувствие какому-нибудь удовольствию заключает в себе *одобрение* этого удовольствия,— так, сорадуясь пьянице в его любимом наслаждении, я тем самым одобряю пьянство; разделяя с кем-нибудь удовольствие удачного мщения, я тем самым одобряю мстительность; а так как удовольствие — это есть нечто дурное, то сочувствующий ему одобряет дурное и, следовательно, впадает сам в безнравственность. Как соучастие в преступлении само признается преступлением, так сочувствие в порочном наслаждении или радости само должно быть признано порочным. И действительно, сочувствие какому-нибудь дурному наслаждению кроме одобрения его предполагает еще в самом сочувствующем такую же дурную склонность; только пьяница сорадуется чужому пьянству, только злобный человек наслаждается чужим мщением. Значит, участие в чужом удовольствии или радости бывает хорошо или дурно, *смотря по предмету*, и, следовательно, оно *само по себе* никак не есть *основание* нравственных отношений, так как может быть и безнравственным.

Нельзя сказать того же о страдании и сострадании. По самому понятию страдание есть такое состояние, в котором воля страдающего не принимает прямого и положительного участия. Когда говорится о «вольном страдании», то разумеется, что предмет воли не есть само страдание, а то, что делает его необходимым, или то благо, которое достигается посредством страдания. Мученик соглашается на мучения не ради их самих, а как на необходимое при данных условиях следствие своей веры и как на путь, ведущий к высшей славе и царству небесному. С другой стороны, страдания могут быть заслуженными, т. е. причинами их могут быть дурные поступки, но само страдание отделяется от своей причины и не заключает в себе нравственной вины, а напротив, признается ее обличением и искуплением. Хотя пьянство есть грех, но никакой ригорист не усмотрит греха в головной боли от похмелья. А потому и участие в чужом страдании (хотя бы заслуженном) — сострадание, или жалость,— никогда не может представлять ничего безнравственного. Сочувствуя страждущему, я вовсе не одобряю дурную причину его страдания *. Сожаление о

* *Кажущийся* пример противного представляют те случаи, когда кто-нибудь сочувствует другому, скорбящему о неудаче своего злодеяния. На самом деле и здесь, поскольку участие происходит только из жалости, оно вовсе не относится к дурной причине огорчения, нисколько не предполагает ее одобрения и, следовательно, остается невинным и хорошим.

страданиях преступника, конечно, не есть одобрение или оправдание преступлений. Напротив, чем бóльшую жалость возбуждают во мне прискорбные последствия чьих-нибудь грехов, тем сильнее мое *осуждение* этих грехов.

Участие в чужом удовольствии всегда может быть своекорыстно; даже, например, в случае старика, разделяющего веселость ребенка, альтруистический характер такого чувства остается сомнительным; этому старику во всяком случае приятно оживлять память собственного беззаботного детства. Напротив, всякое серьезное чувство сожаления о чужом страдании, нравственном или физическом, тяжело для испытывающего это чувство и, следовательно, противно его эгоизму, что видно уже из того, что искренняя скорбь о других смущает нашу личную радость, омрачает наше веселие, т. е. оказывается несовместимою с состоянием эгоистической удовлетворенности. Итак, действительное *сострадание*, или жалость, не может иметь своекорыстных мотивов, и есть чувство *чисто*-альтруистическое, в противоположность *со-радованию*, или со-наслаждению, которое есть чувство смешанного и неопределенного (в нравственном смысле) характера.

III

Есть еще другая причина, по которой участие в чужих радостях или удовольствиях не может само по себе иметь того основного значения для этики, какое принадлежит чувству жалости, или сострадания. В *основу* нравственности по требованию разума можно полагать только такие чувства, которые каждый раз содержат в себе побуждения к определенному действию, из обобщения которых образуется затем определенное нравственное правило или принцип. Но удовольствие или радость есть *конец* действия, в нем достигнута цель деятельности, и участие в чужом удовольствии, как и ощущение своего собственного, не заключает в себе никакого побуждения и основания к дальнейшему действию. Напротив, жалость прямо побуждает нас к действию с целью избавить другое существо от страдания или помочь ему. Такое действие может быть чисто внутренним, например, когда жалость к врагу удерживает меня от

Если же, сожалея о промахнувшемся убийце, я оплакиваю и самый промах, то безнравственна здесь не моя жалость к злодею, а, напротив, моя *безжалостность* к его жертве. Вообще, когда несколько лиц оказываются солидарными между собою в каком-нибудь злодеянии, то нравственное осуждение относится не к факту их солидарности, а только к ее дурному предмету.

нанесения ему обиды или вреда, но и это во всяком случае есть действие, а не пассивное состояние, как радость или удовольствие. Разумеется, я могу находить внутреннее удовлетворение в том, что не обидел ближнего, но лишь после того, как акт воли совершился. Точно так же, когда дело идет о положительной помощи страдающему или нуждающемуся ближнему, удовольствие или радость (доставляемая этим как ему, так и самому помогающему) есть лишь окончательное следствие и завершение альтруистического поступка, а не основание, из которого он вытекает. В самом деле, если я вижу страдающее существо, нуждающееся в моей помощи, или узнаю о нем, то одно из двух: или это чужое страдание отзывается во мне также более или менее сильным страданием, я испытываю жалость, и в таком случае *это* чувство есть прямое и достаточное основание, побуждающее меня к деятельной помощи; или же, в противном случае, если чужое страдание *не* вызывает во мне жалости или вызывает в степени, недостаточной для побуждения к действию, тем более будет недостаточно представление об удовольствии, которое произошло бы из моего действия. Ясно, что отвлеченная и условная мысль о будущем душевном состоянии никак не может действовать сильнее непосредственного созерцания или конкретного представления настоящих физических и душевных состояний, требующих прямого воздействия. Следовательно, во всяком альтруистическом поступке действительное его основание, или производящая причина (causa efficiens), есть восприятие или представление чужого страдания, существующего в настоящем, а не мысль о том удовольствии, которое могло бы произойти в будущем вследствие оказанного благодеяния. Конечно, когда кто-нибудь в силу жалости решился помочь страдающему существу, то он может (буде есть на то время) представить себе, особенно по воспоминанию прежних опытов, и ту радость, которую он этим доставит как тому существу, так и самому себе, но принимать эту сопровождающую или привходящую мысль за действительное основание решения было бы противно и логике, и психологическому опыту.

Итак, если, с одной стороны, участие в настоящих удовольствиях и радостях других существ, как в состояниях достигнутого удовлетворения, по самому понятию не может заключать в себе основания и правила действий, а с другой стороны, условное представление будущих удовольствий, как предполагаемых следствий устраненного страдания, может быть только косвенным и второстепенным дополнением действительного чувства сострадания, или жалости,

побуждающего к деятельному добру, то, следовательно, за одним этим чувством и остается значение настоящего основания альтруистических поступков.

Кто жалеет о чужих страданиях, тот, конечно, принимает участие и в чужих радостях и удовольствиях, когда они невинны и безвредны. Но это естественное следствие нравственного отношения к другим нельзя принимать за *основание* нравственности. Истинно добрым можно признать только то, что само по себе хорошо и потому *во всех случаях* сохраняет свой добрый характер, никогда не становясь злом; поэтому подлинным основанием нравственности (как добра) в той или другой области отношений может быть только такое данное, из которого выводится *общее* и безусловное правило для этих отношений. Такова именно жалость по отношению к нам подобным; ибо жалеть все страждущие существа есть свойство одобрительное *безусловно и во всех случаях*, так что оно может быть возведено в правило, не требующее никаких ограничений, тогда как участие в чужих радостях и удовольствиях может быть одобряемо лишь условно и с ограничениями, да и в тех случаях, когда одобряется, не заключает в себе, как мы видели, никакого правила действий.

IV

Тот факт, что отдельное существо может чувствовать как бы за пределами своей индивидуальности, болезненно отзываясь на чужое страдание, т. е. ощущая его как свое собственное,— этот несомненный и столь распространенный факт может казаться на иной взгляд чем-то загадочным и таинственным. Именно таким признает его тот философ, который в сострадании полагает единственную основу всей нравственности.

«Как возможно,— спрашивает он,— чтобы страдание, которое не есть мое, поражает не меня, сделалось, однако, столь же непосредственно, как в других случаях только мое собственное, мотивом для меня и побуждало бы меня к действию?» — «Это предполагает,— говорит он далее,— что я с другим в некоторой мере отождествился и что, следовательно, граница между *я* и *не-я* на этот раз снята: только тогда положение другого, его потребность, его нужда, его страдание непосредственно (?) становятся моими; тогда я уже более не вижу его таким, каким он все-таки дается мне в эмпирическом представлении — как нечто мне чуждое, для меня безразличное (?), совершенно (?) от меня отдельное; но здесь, напротив (т. е. при сострадании),

в нем (этом чужом существе) страдаю и я, несмотря на то, что его кожа не покрывает моих нервов. Только чрез такое отождествление может *его* страдание, *его* нужда стать мотивом *для меня*, каковым помимо этого может быть только мое собственное страдание. Это явление в высшей степени таинственно,— это настоящее таинство этики, ибо это есть нечто такое, о чем разум не может дать прямого отчета (?!), и основания этого явления не могут быть найдены путем опыта. И между тем это есть нечто повседневное. Каждый испытал это на себе и видел в других. Это таинство совершается каждый день на наших глазах в частных случаях,— каждый раз, когда по непосредственному влечению, без дальних рассуждений человек помогает другому и защищает его, подвергая иногда очевидной опасности свою жизнь ради человека, которого он видел в первый раз, и не думая при этом ничего, кроме того именно, что он видит великую нужду и опасность другого; обнаруживается это таинство и в широких размерах, когда целый народ жертвует своим достоянием и кровью для защиты или освобождения другого угнетенного народа. И всегда необходимым условием для того, чтобы подобные действия заслуживали безусловного нравственного одобрения, является именно присутствие этого таинственного акта сострадания, или внутреннего отождествления себя с другим безо всяких иных мотивов» *.

Это рассуждение о таинственном характере сострадания отличается более литературным красноречием, нежели философскою правдивостью. Таинственность здесь не заключается в самом факте, а происходит из неверного его описания, в котором крайние термины выставляются с непомерно преувеличенною яркостью и резкостью, а действительные переходы и отношения между ними совершенно скрадываются, как будто бы их вовсе не было. В своей области Шопенгауэр так же злоупотребляет риторическим приемом контраста, или антитезы, как Виктор Гюго — в своей [2]. Дело представляется так, будто данное существо, *безусловно отдельное* от другого, вдруг *непосредственно* с ним *отождествляется* в чувстве сострадания. Это было бы, конечно, таинственно в высшей степени. Но в действительности ни той совершенной отдельности, ни того непосредственного отождествления, о которых говорит Шопенгауэр, вовсе не существует. Чтобы понять какое-нибудь отношение, нужно взять его сначала в простейшем и первичном

---

* *Schopenhauer*. Die beiden Grundprobleme der Ethik, 2 изд. Лейпциг, 1860. Стр. 230 [1].

его проявлении. Таков материнский инстинкт у животных. Когда собака защищает своих щенят или страдает при их гибели — где тут вся эта таинственность, о которой говорит Шопенгауэр? Представляют ли эти детеныши для их родительницы «нечто чуждое, безразличное, совершенно отдельное»? [3] Ведь между ею и ими существовала изначала прямая, реальная связь, физическая и органическая, независимо от всякой метафизики ясная и несомненная для самого простого эмпирического взгляда. Эти существа были в продолжение известного времени только реальною частью ее собственного тела, ее и их нервы действительно покрывала одна общая кожа, и самое начало их существования было лишь изменение в ее собственном организме, сразу болезненно отразившееся и в ее ощущении *. Эта реальная, органическая связь при рождении ослабляется, так сказать, растягивается, однако не разрывается совсем и не заменяется «совершенною отдельностью». Поэтому участие матери в страданиях ее детенышей в сущности есть такой же естественный факт, как то, что мы болезненно ощущаем свой порезанный палец или вывихнутую ногу,— в известном смысле и это, конечно, таинственно, но не в том, который имеет в виду философ сострадания. Между тем и все прочие, более сложные проявления этого чувства имеют такое же основание. Все существующее вообще, а в особенности все живые существа связаны между собою совместностью бытия и единством происхождения, все суть части и порождения одной общей матери — природы, нигде и ни в чем нет той «совершенной отдельности», о которой говорит философ. Естественная, органическая связь всех существ, как частей одного целого, есть данное опыта, а не умозрительная идея только, а потому и психологическое выражение этой связи — внутреннее участие одного существа в страдании других, сострадание, или жалость,— есть нечто понятное и с эмпирической точки зрения, как выражение естественной и очевидной *солидарности* всего существующего. Это участие существ друг в друге соответствует явному смыслу вселенной, вполне согласно с разумом или совершенно рационально. Бессмысленно или иррационально, напротив, взаимное отчуждение существ, их субъективная отдельность, противоречащая объективной нераздельности. Этот факт внутреннего эгоизма, а никак не взаимное участие между

* Кроме человеческих матерей и у некоторых животных наблюдается nausea a conceptu[4].— Установившееся на почве физической связи *чувство* материнства может потом, как и все чувства, подлежать обманам, переноситься на *чужих*, подложенных детенышей.

частями единой природы, есть действительно нечто таинственное и загадочное в высшей степени,— нечто такое, о чем разум не может дать прямого отчета, и основания *этого* явления не могут быть найдены путем опыта.

Но если между существами нет и не может быть совершенной отдельности (которая лишь утверждается, но не осуществляется эгоизмом), то, с другой стороны, взаимная их связь, психологически выражающаяся в сострадании, или жалости, вовсе не есть то «непосредственное отождествление», о котором говорит философ «Воли и представления». Когда я жалею моего друга, у которого болит голова, то обыкновенно это чувство сострадания не переходит в головную боль; не только я сам не отождествляюсь непосредственно с ним, но и состояния наши остаются *не* тождественными, и я отчетливо различаю свою здоровую голову от его больной. Точно так же, насколько мне известно, никогда еще не бывало такого случая, чтобы сострадательный человек, бросающийся в воду для спасения утопающего, принимал при этом его за себя или себя за него. Даже курица — существо несомненно более чадолюбивое, нежели рассудительное,— все-таки ясно понимает различие между собою и своими цыплятами, а потому и соблюдает относительно их определенный образ действия, что было бы невозможно, если бы в ее материнском сострадании были «сняты границы между *я* и *не-я*». Если бы было так, то курица, иной раз ощущая голод и, вследствие неразличения себя от своих цыплят, приписывая это ощущение им, стала бы их кормить, хотя и сытых, сама умирая с голоду, а в другой раз, приписывая их голод себе, насыщалась бы на их счет. На самом деле во всех реальных случаях жалости границы между существом жалеющим и существами, которых оно жалеет, нисколько не снимаются, а только оказываются не такими безусловными и непроницаемыми, какими их воображает отвлеченная рефлексия школьных философов.

Снятие границ между *я* и *не-я*, или непосредственное отождествление,— это только риторическая фигура, а не выражение действительного факта. Как одинаковая вибрация созвучных струн, так и сочувственная связь живых существ есть не простое тождество, а согласие однородного. И с этой стороны основной нравственный факт сострадания, или жалости, совершенно соответствует действительной природе вещей, или смыслу мира, которого неразрывная связь не есть единство пустоты, а обнимает полноту определенных различий.

V

Чувство жалости, как и следует для нравственной основы, не имеет внешних границ своего применения. От тесного круга материнской любви, столь сильной уже у высших животных, оно может (у человека), все более и более расширяясь, от семьи переходить на род и племя, на гражданскую общину, на целый народ, на все человечество, обхватывать, наконец, собою объем всего живущего во вселенной. Что в отдельных случаях, при виде конкретного страдания или нужды, мы можем деятельно жалеть не только *всякого* человека — будь он иноплеменник или иноверец,— но и всякое животное — это не подлежит сомнению и есть дело обыкновенное. Менее обычна, но все-таки встречается такая широта сострадательного сердца, которая без всякого видимого повода зараз обнимает напряженным чувством жалости все множество живых существ целого мира. Трудно заподозрить в искусственной риторике или напускном пафосе следующее наивное описание *вселенской жалости как действительного состояния*, очень мало похожего на так называемую «мировую скорбь» (Weltschmerz): «И был спрошен, что такое сердце милующее? И отвечал: возгорение сердца у человека о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, *о демонах* и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них очи у человека источают слезы. От великой и сильной жалости, объемлющей сердце, и от великого страдания сжимается сердце его, и не может оно вынести, или слышать, или видеть какого-либо вреда или малой печали, претерпеваемых тварью. А посему и о бессловесных, и *о врагах истины*, и о делающих ему вред ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы сохранились они и были помилованы, а также и о естестве пресмыкающихся молится с великою *жалостью*, какая без меры возбуждается в сердце его до уподобления в сем Богу» *.

В этом описании основного альтруистического побуждения на его высшей степени нет ни «непосредственного отождествления», ни «снятия границ между *я* и *не-я*»; оно отличается от рассуждений Шопенгауэра, как живая правда от литературного красноречия. Эти слова христианского писателя показывают также, что нам нет надобности, как ошибочно думал Шопенгауэр, обращаться к буддизму или

---

* «Иже во святых Отца нашего аввы Исаака Сириянина, подвижника и отшельника, бывшего епископом христолюбивого града Ниневии, *Слова Подвижнические*». Москва, 1858. С. 299.

к индийским драмам, чтобы научиться молитве: «Да будут все живые существа свободны от страдания».

VI

Общее сознание в человечестве решительно признает, что *жалость есть добро*; человек, проявляющий это чувство, называется *добрым*; чем глубже он его испытывает и чем шире применяет, тем он признается добрее; человек безжалостный, напротив, называется *злым* по преимуществу. Из этого, однако, не следует, чтобы к состраданию или «симпатическим чувствам» можно было сводить *всю* нравственность, или сущность *всякого* добра, как это теперь весьма часто делают.

«Безграничное сострадание ко всем живущим существам,— замечает Шопенгауэр,— есть самое твердое и верное ручательство за нравственный образ действий и не нуждается ни в какой казуистике. Тот, кто исполнен этим чувством, уже, наверно, никого не обидит, никому не причинит страдания, но все его действия неизбежно будут носить печать правды и милости. Пусть попробуют, напротив, сказать: «Этот человек добродетелен, но он не ведает сострадания», или: «Это неправедный и злой человек, однако он очень сострадателен» — и противоречие будет сразу чувствительно» *. Эти слова справедливы только при значительном ограничении. Несомненно, что жалость, или сострадание, есть действительная основа нравственности, но явная ошибка Шопенгауэра состоит в том, что он признает это чувство *единственною* основою *всей* нравственности **. На самом деле оно есть лишь одна из трех основ нравственности, имеющая определенную область применения, именно определяющая наше должное отношение к другим существам нашего мира. Жалость есть единственная настоящая основа *альтруизма*, но альтруизм и нравственность не одно и то же: он есть только часть нравственности. Правда, что «безграничное сострадание ко всем живущим существам есть самое твердое и верное ручательство», но не за нравственный образ действия *вообще*, как ошибочно утверждает наш философ, а лишь за нравственный образ действия по отношению к другим существам, составляющим предмет сострадания; а этим отношением, при всей его важности, целая нравственность все-таки не исчерпывается.

* Die beid[e] Grundprobl[eme] der Ethik, 2 изд. Стр. 23[5].

** Я тем более должен указать на эту важную ошибку модного философа, что сам подпал ей в прежнее время, когда писал свою диссертацию «Критика отвлеченных начал» [6].

Кроме отношения к другим себе подобным существам у человека есть еще отношение к его собственной материальной природе, а также к высшим началам всякого бытия, и эти отношения также требуют нравственного определения для различения в них добра и зла. Тот, кто исполнен чувством жалости, конечно, никого не обидит, никому не причинит страдания, т. е. не обидит *никого другого*, но себя он очень может обидеть, предаваясь плотским страстям, унижающим в нем человеческое достоинство; потому что при самом сострадательном сердце можно иметь склонность к разврату и другим низменным порокам, которые, вовсе не противореча состраданию, противоречат, однако, нравственности, из чего явствует, что эти два понятия не покрывают друг друга. Прав Шопенгауэр, что нельзя сказать: «Это несправедливый и злой человек, однако он очень сострадателен», но странным образом этот писатель забыл, что можно сказать и часто приходится говорить: «Это чувственный и беспутный человек — развратник, обжора, пьяница,— однако он очень сострадателен», а также всякий слыхал и такую речь: «Хотя этот человек ведет примерную подвижническую жизнь, но он безжалостен к своим ближним». Значит, *добродетель* воздержания возможна и без жалости, а с другой стороны, сильное развитие симпатичных чувств — жалости, милосердия — исключает возможность поступков *злых* лишь в тесном смысле, т. е. жестоких, прямым образом вредных для других, но оно нисколько не мешает деяниям *постыдным*, которые нельзя, однако, считать безразличными в нравственном отношении даже и с альтруистической точки зрения, ибо добрый пьяница или развратник, хотя жалеет своих близких и никогда не имеет прямо в виду сделать им больно, но своим беспутством он, конечно, вредит не только самому себе, но и своей семье, которую он может довести до гибели безо всякого намерения ей вредить. И если жалость не препятствует такому поведению, то должна быть для внутреннего противодействия ему [7] другая основа в нашей нравственной природе, какую мы и находим в чувстве стыда, из которого развиваются правила аскетизма *, подобно тому, как из жалости вытекают правила альтруизма.

---

* Любопытно, что сам Шопенгауэр признавал и даже крайне преувеличивал значение всякого аскетизма, но почему-то совершенно выделял его из нравственного учения. Это один из многих примеров бессвязности мышления знаменитого писателя [8].

VII

Истинная сущность жалости, или сострадания, вовсе не есть непосредственное отождествление себя с другим, а признание за другим собственного (ему принадлежащего) значения — права на существование и возможное благополучие. Когда я жалею другого человека или животное, я вовсе не смешиваю себя с ним, не принимаю его за себя и себя за него, а только вижу в нем сродное или однородное со мною, подобное мне существо, одушевленное, как и я, желающее, как и я, жить и наслаждаться благами жизни. Признавая за самим собою право на исполнение такого желания, я признаю его и за другим; болезненно отзываясь на всякое нарушение этого права относительно меня, на всякую обиду, мне наносимую, я подобным же образом отзываюсь и на нарушение чужого права, на чужую обиду,— жалея себя, жалею и другого. Видя страдающее существо, я вовсе не отождествляю, не смешиваю его с собою, а только становлюсь в воображении *на его место* и, признавая его однородность с собою, приравниваю его состояния к своим собственным, как говорится — «вхожу в его положение». Это *уравнение* (а не отождествление) между другим и собою, сразу и безотчетно совершаемое в чувстве жалости, возводится разумом на степень ясной и раздельной мысли.

Таким образом, мыслимое содержание (идея) жалости, или сострадания, взятая в своей всеобщности и независимо от субъективных душевных состояний, в которых она проявляется (т. е. взятая логически, а не психологически), есть правда и справедливость. Правда, что другие существа подобны мне, и справедливо, чтобы я относился к ним так же, как к себе. Это положение, ясное само по себе, становится еще яснее при отрицательной проверке. Когда я отношусь безжалостно или равнодушно к другим существам, считаю позволительным их обижать и не обязательным — помогать им, когда смотрю на них только как на средства для своих целей, то они являются для меня не тем, что они суть в действительности. Существо является только вещью, живое — мертвым, одушевленное — бездушным, сродное мне — чужим, подобное мне — безусловно различным. Такое отношение, в котором известный предмет берется не за то, что он есть в самом деле, есть прямое отрицание правды; вытекающие отсюда поступки будут несправедливы, а следовательно, противоположное отношение, которое субъективно проявляется во внутреннем чувстве участия, жалости, или сострадания, объективно гово-

ря, *выражает правду*, и действия, из него происходящие, будут *справедливы*. Мерить различною мерою всеми признается как элементарное выражение несправедливости, но когда я безжалостен к другим, т. е. обращаюсь с ними как с бездушными и бесправными вещами, а себя, напротив, утверждаю как одушевленное и полноправное лицо, то я, очевидно, меряю различными мерами и грубо противоречу правде и справедливости; и наоборот, когда я жалею других, как и себя, я меряю одною мерой и, следовательно, поступаю согласно правде и справедливости.

Как постоянное свойство и практический принцип безжалостность называется *эгоизмом*. В чистом, беспримесном виде последовательный эгоизм не существует, по крайней мере между людьми, но, чтобы понять общую сущность всякого эгоизма, необходима его характеристика как чистого, безусловного принципа. Вот в чем он заключается. Между своим *я* и другими существами утверждается здесь безусловная противоположность, непроходимая бездна. Я — все для себя и должен быть всем для других, но другие сами по себе ничто и делаются чем-нибудь лишь как средство для меня; моя жизнь и благополучие есть абсолютная цель, жизнь и благополучие других допускаются только как орудие для осуществления моей цели, как необходимая среда для моего самоутверждения. Я — единое средоточие, а весь мир — только окружность.— Хотя такая точка зрения редко высказывается, несомненно, однако, что она с теми или другими ограничениями лежит в основе нашей природной жизни. Безусловных эгоистов на земле не видно: всякий как будто кого-нибудь да жалеет, в ком-нибудь да видит себе подобного; но ограниченный в известной сфере (обыкновенно весьма узкой) эгоизм со всею силою проявляется в других, более широких. Тот, кто не держится этой точки зрения по отношению к своим домашним, т. е. включает в свое *Я* и семью свою, тем с большею беспощадностью противуполагает это расширенное *Я* всему чужому; кто распространяет (обыкновенно весьма поверхностно) свое *Я* на целый народ свой, тот с тем большим ожесточением и за себя, и за этот народ становится на точку зрения эгоизма по отношению к инородцам и чужеземцам и т. д. Расширение круга внутренней солидарности, или перенесение эгоизма с лица на семью, на народ и на государство, имеет, бесспорно, большое нравственное значение в жизни человечества, поскольку в пределах данного круга себялюбие ограничивается, перевешивается, даже вовсе вытесняется отношениями человеколюбивого, нравственного характера. Однако всем этим не упраздняется в человечестве *самый*

принцип эгоизма, который состоит в безусловном внутреннем противоположении себя и своего — чужому, в утверждении бездны между ними. Этот принцип ложен по существу, ибо никакой такой безусловной противуположности, никакой такой бездны в действительности нет и быть не может. Тут ясно, что исключительность, эгоизм, безжалостность есть в сущности то же, что неправда. Эгоизм прежде всего *нереален*, фантастичен, он утверждает несуществующее и невозможное. Считать себя (в узком или в широком смысле) исключительным средоточием вселенной в сущности так же нелепо, как считать себя стеклянною скамейкою или созвездием Большой Медведицы *.

Если, таким образом, эгоизм осуждается разумом как бессмысленное утверждение несуществующего и невозможного, то противуположный принцип альтруизма, психологически основанный на чувстве жалости, вполне оправдывается разумом, как и совестью. В силу этого принципа единичное лицо признает, что и другие существа суть такие же относительные центры бытия и живых сил, как и оно само. Здесь утверждается правда, признается то, что есть. Из этой правды, о которой внутренно в душе каждому свидетельствует чувство жалости, возбуждаемое другими существами, как сродными и подобными ему, разум выводит принцип или правило отношения ко всем другим существам: *поступай с другими так, как хочешь, чтобы они поступали с тобою самим.*

VIII

Общее правило или принцип альтруизма ** естественно расчленяется на два частные. Начало этого расчленения можно видеть уже в основном альтруистическом чувстве

---

* Действительность внешнего мира и внутренняя одушевленность существ доказывается теоретически в метафизике. Здесь, в нравственной философии, имеется в виду лишь общее сознание этой истины, которой невольно подчиняется и самый крайний эгоист. Когда ему нужно для его своекорыстных целей содействие посторонних (не зависящих от него) лиц, он, вопреки своему основному принципу, относится к ним как к действительным, самостоятельным и полноправным существам, старается убеждением склонить их на свою сторону, принимает во внимание их собственные интересы. Таким образом, эгоизм противоречит самому себе и есть во всяком случае точка зрения ложная.

** Этот термин, введенный в употребление основателем позитивизма, Огюстом Контом, есть точное выражение логической антитезы эгоизму и потому отвечает действительной потребности философского языка (альтруизм — от alter, *другой*, как эгоизм от ego, я). Наши ярые противники иностранных слов должны бы быть последовательны и, восставая против альтруизма, изгнать также из своей речи и эгоизм. Вместо этих слов

жалости. Если я кого-нибудь действительно жалею, то я, во-первых, не стану сам причинять ему страдание или вред, не буду *обижать* его, и, во-вторых, когда он независимо от меня подвергается страданию или обиде, я буду *помогать* ему. Отсюда два правила альтруизма — отрицательное и положительное: 1) *не делай другому ничего такого, чего себе не хочешь от других*, и 2) *делай другому все то, чего сам хотел бы от других*. Короче и проще: эти два правила, соединяемые обыкновенно вместе, выражаются так: *никого не обижай и всем, насколько можешь, помогай* (Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva) [9].

Первое, отрицательное, правило называется, в частности, правилом *справедливости*, второе — *милосердия*. Но такое различие не совсем точно. И в основе второго правила лежит также справедливость: если я желаю, чтобы другие помогали мне в нужде, то справедливо, чтобы и я им помогал. С другой стороны, если я не хочу никого обижать, то ведь это потому, что я в других признаю такие же живущие и страдающие существа, как я сам; но в таком случае я, конечно, буду стараться по возможности избавлять эти существа от страдания: я их не обижаю, потому что их жалею, но если я их жалею, то я буду и помогать им. Милосердие предполагает справедливость, а справедливость требует милосердия, это только различные стороны, различные способы проявления одного и того же *.

Между этими двумя сторонами или степенями альтруизма есть действительное различие, но нет и не может быть противуположности и противоречия. Не помогать другим — значит уже обижать их; человек последовательно справедливый непременно будет исполнять и обязанности милосердия, а человек истинно-милосердный не может быть в то же время несправедливым. Эта *нераздельность* двух альтруистических правил (при всем их различии)

они могут говорить *дружачество* и *ячество*. Этот последний термин, кажется, уже кем-то употреблялся [10]. Если бы дело шло об определениях только *психологических*, тогда можно было бы принять слова *себялюбие* и *дружелюбие*, но для обозначения *принципов* этических эти слова, как включающие понятие любви, не годятся, ибо дело тут не в чувствах, а в правиле действия. Можно любить себя гораздо больше, чем других, и, однако, по принципу служить чужому благу как своему собственному. Такой человек, несомненно, будет альтруистом, но как назвать его по другой терминологии: *себялюбцем* или *дружелюбцем*? И то и другое одинаково нелепо.

* По-еврейски *цедек* значит «справедливый», а существительное отсюда *цедака́* значит «благотворительность».

очень важна как основание для внутренней связи права и нравственности, политики и духовной жизни общества.

Общее правило альтруизма: поступай с другими так, как хочешь, чтобы они поступали с тобою,— вовсе не предполагает материального или качественного равенства всех субъектов. Такого равенства не существует в природе, и требовать его было бы бессмысленно. Дело идет не о равенстве, а лишь о равном праве на существование и развитие своих положительных сил. Дикий папуас имеет такое же право существовать и совершенствоваться в своей сфере, какое имели Франциск Ассизский или Гете — в своей. Уважать *это* право мы должны одинаково во всех случаях — убийство дикаря есть такой же грех, как убийство гения или святого, но из этого не следует, чтобы они были равноценны в других отношениях и чтобы мы должны были относиться к ним одинаково вне пределов этого общечеловеческого права. Материального равенства, а потому и действительной равноправности (в смысле равной правоспособности и дееспособности) нет не только между различными существами, но и в одном и том же существе,— при перемене возрастов и состояний определенные или особенные его права и обязанности не остаются ведь одни и те же: в детстве они не те же, что в зрелом возрасте, в душевной болезни не те же, что в здоровом состоянии; однако его основные или общечеловеческие права, нравственная самоценность его как лица остается неизменною,— точно так же не упраздняется она и бесконечным разнообразием и неравенством отдельных лиц, племен и классов. Во всех этих различиях должно сохраняться нечто безусловное и одинаковое, *значение каждого как самоцели,* т. е. как чего-то не могущего быть *только средством* для чужих целей.

Логические требования альтруизма всеобъемлющи, разум не знает пристрастий и перегородок; и в этом он совпадает с тем чувством, на котором психологически опирается альтруизм. Жалость, как мы видели, также универсальна и беспристрастна, и в ней человек доходит до «уподобления Богу», потому что обнимает одинаковым участием всех без различия: и добрых, и «врагов истины», и людей, и демонов, и даже «естество пресмыкающихся» * [11].

---

* Вопрос о нравственных обязанностях наших по отношению к животным кроме отдельных указаний во второй и третьей частях этой книги будет в своей целости рассмотрен в особом приложении в конце ее.

Глава четвертая

Религиозное начало в нравственности

I

Нравственные правила справедливости и милосердия, психологически опирающиеся на чувство жалости, хотя включают в свой *объем* всю область живых существ, но *содержание* этих правил не покрывает всех нравственных отношений даже между человеческими лицами. Прежде всего: каким должно быть нормальное отношение малолетних, но уже способных понимать нравственные требования детей к их родителям? Несомненно, здесь есть нечто особенное, специфическое, несводимое к справедливости и человеколюбию и невыводимое из жалости. Ребенок непосредственно признает *превосходство* родителей над собою, свою *зависимость* от них, он чувствует к ним *благоговение*, и отсюда вытекает практическая обязанность *послушания*. Все это выходит из пределов простого альтруизма, логическая сущность которого состоит в том, что я признаю другого подобным и равным с собою, утверждаю за ним то же самое значение, которое приписываю самому себе. Нравственное отношение детей к родителям, напротив, не только не определяется равенством, но имеет даже прямо обратное значение — оно основывается на признании того, в чем эти существа *неравны* между собою. И психологическою основой нравственного отношения здесь первоначально не может быть участие в чужом страдании (жалость), так как родители непосредственно являются для ребенка не со стороны их нужды в чужой помощи, а со стороны их собственной помогающей силы в его нуждах.

Это отношение не противоречит, конечно, справедливости, однако сверх нее заключает в себе нечто особенное. Общий принцип справедливости требует, чтобы мы относились к другим так, как желаем, чтобы они относились к нам самим. Под это можно логически подвести и нравственное отношение детей к родителям: любя свою мать или отца, ребенок, конечно, желает, чтобы и они любили его. Но эти две формы любви — та, которую испытывает ребенок к родителям, и та, которой он желает себе от них,— имеют между собою существенное отличие, не вытекающее из общего начала: в первом отношении господствует чувство преклонения перед высшим и долг послушания ему, причем вовсе не предполагается, что ребенок требует и себе от родителей такого же почтения и повиновения. Можно,

конечно, идти дальше по пути формальных соображений и утверждать, что дети (разумеется, в сознательном возрасте), почитая и слушаясь своих родителей, желают такого же отношения к себе со стороны своих будущих детей. Но этим только установляется отвлеченная связь между общим понятием справедливости и сыновнею любовью, а никак не дается основание этой любви в ее особенности. Помимо всякой проблематической мысли о будущих детях нравственное чувство *настоящего* ребенка к его родителям имеет *вполне достаточное основание* в действительном взаимоотношении между этим ребенком и его родителями, именно в его *всецелой зависимости* от них как от своего Провидения — с этим неизбежно связывается признание их существенного превосходства, а отсюда логически вытекает обязанность послушания; таким образом, сыновняя любовь получает свой совершенно особый характер почтения или благоговения (pietas erga parentes), выводящий ее за общие пределы простого альтруизма.

Можно заметить, что и родительская (особенно материнская) любовь, или жалость, представляющая первое коренное проявление альтруистических отношений, предполагает тоже неравенство, только в обратную сторону. Но здесь это неравенство не имеет существенного значения. Родители, жалея своих беспомощных детей и заботясь о них, сами *знают* по собственному опыту те страдания голода, холода и т. д., которые вызывают их жалость, так что здесь в сущности есть сравнение или уравнение между состояниями другого и такими же своими; напротив того, ребенок вовсе не испытал, как свои собственные, те преимущества зрелого возраста, которые вызывают в нем чувство почтения или благоговения к родителям, заставляя видеть в них высшие существа. Родители жалеют детей *по подобию* с собою, как однородных, хотя фактически неравных с собою,— это неравенство здесь лишь привходящее; тогда как специфическое чувство детей к родителям по существу определяется превосходством последних, следовательно, прямо основано на неравенстве.

Если внимательно наблюдать ребенка, старающегося защитить свою мать от действительной или мнимой обиды, то легко заметить, что в его чувствах преобладает гнев и негодование на оскорбителя святыни. Он не столько жалеет обиженную, сколько сердится на обидчика. Чувства этого ребенка существенно сходны с теми, которые одушевляют толпу, защищающую своего идола. «Велика Артемида Ефесская! Смерть нечестивцам!» [1]

Все проявления жалости и вытекающего из нее альтру-

изма существенно обусловлены *равенством*, а неравенство является в них лишь случайным и преходящим моментом. Жалея другого, я во всяком случае уподобляюсь ему, мысленно ставлю себя на его место, вхожу, так сказать, в его кожу; этим уже предполагается мое равенство с ним как с однородным. Признавая другого равным себе, сострадающий сравнивает его состояние с такими же своими и из их одинаковости выводит нравственную обязанность участия и помощи.

Non ignara mali miseris succurere discor *. Чтобы жалеть другого, нужно *приравнять* его к себе или себя к нему, тогда как предполагаемое существенное неравенство, или инородность, исключая мысль об *одинаковых* состояниях, в корне подрывает жалость и всякое альтруистическое отношение. «Дважды рожденный» индус безжалостен к судрам и париям; основывая свое отношение к ним на неравенстве, т. е. именно на невозможности приравнять себя к ним, он не может ставить себя на их место, уподоблять их состояния своим,— не может, следовательно, принимать в них участие. В этом случае, так же как и во взглядах белых плантаторов на негров или наших старинных крепостников на «хамово отродье» [3], фактически образовавшаяся жестокость отношений искала себе оправдания в мысли о существенном неравенстве, или разнородности.

Здесь признание неравенства есть чисто отрицательное, разрывающее связь существ, порождающее или оправдывающее всякие безнравственные отношения. Другой характер имеет то положительное неравенство, которым определяется сыновняя любовь или благочестие. Неравенство брамина с парией или плантатора с негром упраздняет солидарность чувств и интересов между ними; преимущество родителей перед детьми *обусловливает*, напротив, их солидарность, служит основанием особого рода нравственных отношений. Здесь естественный корень *религиозной нравственности*, которая представляет особую, важную область в духовной природе человека, независимо от положительных религий и метафизических систем.

II

С прошлого столетия, когда появилась книга Де-Бросса [4] о «богах-фетишах», стало распространяться мнение, получившее большую популярность особенно в недавнее

---

* Беды изведав сама, помогать научаюсь страдальцам (слова Дидоны в Энеиде Вергилия) [2].

время под влиянием позитивной философии Огюста Конта. Первоначальною формой религии, согласно этому мнению, признается *фетишизм*, т. е. обоготворение случайно обративших на себя внимание или произвольно выбранных вещественных предметов, частию натуральных (камни, деревья), частию даже искусственных. Зачатки или же остатки такого вещественного культа, несомненно, замечаются всегда и во всех религиях, но признание этого фетишизма (могущего, впрочем, иметь более глубокий смысл, о котором сам основатель позитивизма стал догадываться во вторую эпоху своей деятельности) за основную и первоначальную религию человечества помимо несогласия с историческими свидетельствами и показателями о верованиях дикарей заключает в себе и логическую несообразность.

Чтобы признать камень, кусок дерева или раковину за бога, т. е. за существо высшего значения и могущества, необходимо уже в своем сознании иметь понятие о высшем существе. Я не мог бы по ошибке принять канат за змею, если бы у меня не было предварительно представления о змее. Откуда же получается понятие божества? Те вещественные предметы, которые делаются фетишами и идолами, сами по себе — в своей наличной, чувственной действительности — не имеют признаков высшего существа. Значит, это понятие взято не от них. Утверждать, что оно врожденно, не значит отвечать на вопрос. Все, что происходит в человеке, врожденно ему в известном смысле, и несомненно, что человек по природе своей способен иметь понятие о высшем существе, так как иначе он и не имел бы его; но спрашивается не об этой способности, а о первоначальном ее *применении*, которое должно иметь свое ближайшее достаточное основание. Всякое понятие, хотя бы и присущее потенциально человеческому разуму и в этом смысле врожденное, для своего перехода в *действительное* сознание требует известных ощутительных впечатлений или восприятий, которые вызывают это потенциальное понятие к проявлению и дают ему его живую, конкретную форму, подвергающуюся затем дальнейшему умственному процессу расширения и углубления, осложнения и очищения. Но действительные впечатления от куска дерева или грубо сделанного болвана не представляют достаточного основания, чтобы впервые вызвать в уме понятие о высшем существе или служить к его первоначальному образованию. Более подходящими в этом отношении можно признать впечатления от солнца и луны, звездного неба, грозы, моря, рек и т. д. Но еще прежде, чем сознание

способно остановиться на этих явлениях и оценить их значительность, ему уже даны были, для зарождения в нем понятия о высшем существе, впечатления другого рода, более близкие и могущественные. Когда дело идет о *первоначальном* образовании какого-нибудь основного понятия в человеческом сознании, нужно иметь в виду не взрослого человека, а ребенка. Но совершенно несомненно, что для ребенка гораздо ощутительнее его зависимость от питающей и оберегающей его матери (а потом отца), чем от солнца, грозы или реки, орошающей поля его родины. Впечатления, изначала получаемые им от родителей, содержат в себе достаточное основание, чтобы вызвать в нем понятие о высшем существе и те чувства благоговейной любви, а также страха перед несоизмеримой силой, которые связаны с этим понятием и составляют основу религиозного отношения. Фактически несомненно и совершенно понятно, что дети до известного возраста *вовсе не обращают внимания* на самые крупные явления природы: солнце для них не более замечательно, чем простая лампа, и гром небесный производит на них не больше впечатления, чем стук домашней посуды. В моих воспоминаниях первое сохранившееся впечатление от звездного неба относится к шестилетнему возрасту, и то оно было вызвано особою причиною (комета 1859 г.), тогда как ряд ясных и связных воспоминаний семейных начался с четырех лет от роду. Ни в жизни, ни в литературе я не встречал указаний на обратный ход развития у детей; и я думаю, что если бы на наших глазах какой-нибудь трехлетний младенец проявил особый интерес к небесным явлениям, то нам стало бы прямо жутко.

Не в виде случайных фетишей и рукодельных идолов, а также и не в виде величественных или грозных явлений природы, а в живом образе *родителей* впервые воплощается для младенствующего человека идея Божества. Поэтому, вопреки господствующему мнению, с самого начала в религии нравственный элемент имеет хотя не исключительное, но весьма важное значение. По своей первоначальной идее божество имеет преобладающий характер *Провидения*.

Сперва Провидение воплощается в *матери*. При беспорядке брачных отношений на низших степенях общественного развития значение матери и культ материнства остается преобладающим; различные народы, как и отдельный человек, пережили эпоху *матриархальную*, или *гинекократическую*, следы которой сохраняются и доселе в исторических свидетельствах, в переживших обычаях, а так-

же и в современном быту некоторых дикарей *. Но с установлением патриархального родового быта роль Провидения сохраняется для матери лишь во время материальной зависимости детей от нее как от своей кормилицы и первой воспитательницы. Тут для ребенка мать есть единственное высшее существо; но, достигая сознательного возраста, он видит, что сама мать находится в зависимости от другого высшего существа — его отца, кормителя и защитника всей семьи; он есть настоящее провидение, и на него естественно переносится религиозное почитание.

III

Религиозное отношение детей к родителям как к своему живому Провидению, естественно возникающее в первобытном человечестве, проявляется с полной ясностью и силою, когда дети становятся взрослыми, а родители *умирают*. Почитание умерших отцов и предков занимает, бесспорно, первостепенное место в развитии религиозно-нравственных и общественных отношений человечества. Огромная китайская нация до сих пор живет этою религией предков, на которой основан весь социальный, государственный и семейный строй Срединного царства, из прочих народов земного шара — диких, варварских и образованных, до современных парижан включительно,— нет ни одного, у которого не сохранялось бы почитание умерших в той или другой форме. Отношение к живым родителям, хотя и есть первое основание религии, не может, однако, сохранять чисто религиозный характер: этому мешает повседневная близость и взаимодействие. К тому же, когда ребенок подрастает, он от своего живого отца узнает об умершем предке и предках как о предмете уже установившегося религиозного почитания, и, таким образом, религия наличных родителей естественно поглощается культом родителей отшедших, возвышенных над всем окружающим, облеченных в таинственное величие. Отец при жизни становится только кандидатом в боги, а пока лишь посредником и жрецом действительного бога — умершего предка. Не страх, а смерть дает человечеству первых богов. Как чувство зависимости и понятие Провидения от матери переносятся на отца, так затем они связываются с представлением предков, когда ребенок узнает, что сами эти родители, от которых он зависит, находятся в гораздо более

* Об этом предмете существует специальная литература, возникшая сначала в области классической археологии (*Bahofen.* Das Mutterrecht) [5], а потом перешедшая в область сравнительной этнографии и социологии.

полной зависимости от умерших, которых могущество не связано условиями вещественно-телесного существования. На них, таким образом, переносится понятие Провидения и вытекающие из него для человека нравственные обязанности — почитания, служения, повиновения. Чтобы повиноваться воле отшедших, нужно узнать ее. Иногда они сообщают ее прямо, являясь в видении — во сне или и наяву, в других случаях она узнается посредством гадания. Посредниками между этою высшею божественною силой и простыми людьми служат сначала живые отцы, или старейшины рода, потом, с осложнением общественных отношений, возникает особый класс жрецов, гадателей, колдунов и пророков.

Только субъективное, мизантропическое настроение может сводить сыновние чувства, хотя бы даже в первобытном человечестве, к одному страху, исключая из них благодарность и бескорыстное признание превосходства. Если эти нравственные элементы замечаются несомненно уже в отношениях собаки к ее господину, в котором она видит свое живое Провидение, то тем более должны они присутствовать в чувствах человека к его Провидению, первоначально воплощенному для него в родителях. И когда это значение переносится на умерших предков, то с их культом связываются, разумеется, и нравственные элементы сыновней любви, которая здесь уже с полною ясностью выделяется из простого альтруизма, получая преобладающий религиозный характер.

Известная теория, главный представитель которой есть Герберт Спенсер, из почитания умерших предков выводит всю религию [6]; эта теория хотя и не представляет собою полной истины, однако она гораздо вернее и содержательнее как теории первоначального фетишизма, так и тех, которые сводят все к обоготворению солнца, грозы или других явлений природы. Предметом религии всегда были деятельные человекообразные существа, или духи. Едва ли можно сомневаться, что первообразом духов были души умерших предков [7] (в Литве и Польше общее имя для всяких духов есть *деды* — dziady; у нас стихийные духи — *дедушка* водяной, *дедушка* леший, также *хозяин* домовой; Овидиевы «Метаморфозы», большею частью заимствованные из народных верований греков и римлян, полны примерами перехода умерших или умирающих людей в стихийные, зооморфические и фитоморфические (растительные) божества и духи). Самая распространенная форма фетишизма — поклонение *камням* — находится в несомненной зависимости от культа умерших. У лопарей, бурят и других

народов сохраняются иногда и собственные имена тех дедов или колдунов, которые по смерти превратились в священные камни *. Это превращение невозможно понимать в том смысле, что дух умершего сделался камнем, т. е. бездушною вещью; напротив, он сохраняет, и даже в усиленной степени, то могущество, которое имел при жизни,— так, у лопарей окаменевшие колдуны и предсказывают и посылают на всю округу бури и непогоду. Здесь камень только видимое местопребывание духа или орудие его действия. У семитов священные камни так и назывались: *бет-элями* или *бет-илями*, т. е. домами божьими. То же должно сказать и о священных деревьях.

Известно, что колдунам у африканских и других народов приписывается, как их главное отличие, власть над атмосферическими явлениями, способность производить дурную и хорошую погоду. Такая власть, по представлению этих народов, принадлежит еще в большей степени и более прямым образом *духам* колдунов *умерших*, для которых их живые преемники служат только заклинателями и посредниками. Но чем же такой могущественный дух умершего колдуна, производящий по своему произволу грозу и бурю,— чем отличается он от бога-громовника? И где разумная необходимость искать иного происхождения для *отца* — Зевса или *деда* — Перкунаса? [9]

Не имея в виду излагать и объяснять здесь историю религиозного развития, я не стану решать вопроса, в какой мере можно установить генетическую связь между культом умерших и солнечною, лунною и звездною мифологиею. Напомню лишь для пояснения о некоторых фактах. В Египте солнечное божество Озирис царствовало над невидимым миром умерших. В классической мифологии луна — Геката принадлежала к богам преисподней. По древнему верованию, сохранившемуся в манихействе, луна есть промежуточная станция для душ умерших. Замечу при этом, что и конец этого теогонического процесса не изменяет своему началу, что высшая степень религиозного сознания представляет лишь углубление и расширение того содержания, которое мы находим на ступенях первоначальных. Религия первобытной семьи человеческой определяется представлением отца, или ближайшего предка, сначала живого, потом умершего. Этот *свой*, частный родитель есть высшее начало для семьи, источник ее жизни и благополучия, предмет почитания, благодарности и послушания,

---

* См., между прочим, в книге Харузина о лопарях и в моей статье «Остатки первобытного язычества» (*Русское Обозрение*, 1890 г.) [8].

одним словом, ее Провидение. Естественным историческим ростом образуются боги общинные, племенные, народные, пока, наконец, религиозное сознание объединенного в мысли, если не на деле, человечества не достигло идеи всеобщего Отца небесного с Его всеобъемлющим Провидением.

IV

Процесс развития религиозной идеи касается ее объема, а также свойства тех умственных представлений и практических предписаний, которые с нею связаны, а не нравственного ее содержания, т. е. основного отношения человека к тому, что он признает как высшее над собою, в чем он видит свое Провидение. Это отношение остается неизменным во всех формах и на всех степенях религиозного развития. *Представление* ребенка о своих родителях, членов рода о духе предка-родоначальника, представление целых народов о богах национальных, наконец, общечеловеческое понятие о едином и всеблагом Отце всего существующего весьма *различны* между собою; так же различаются и *формы культа*. Реальная связь отца с детьми не нуждается ни в каких особых установлениях и посредствах; но связь с *невидимым* духом предка должна быть поддерживаема чрезвычайными способами: так как он не может разделять обыкновенного стола человеческого, а питается испарениями крови, то его нужно кормить жертвами. Жертвы домашние родовому духу, естественно, отличаются от жертв всенародных богам национальным, «бог браней» требует другого и бóльшего, нежели дух-покровитель очага, а всеобъемлющий и вездесущий Отец вселенной вовсе не требует никаких вещественных жертв, а только поклонения в духе и истине. Но при всем том сыновнее отношение к высшему существу на всех этих различных степенях остается в сущности одно и то же. Самый грубый каннибал, как и самый совершенный праведник, поскольку оба они религиозны, сходятся в том, что и тот, и другой одинаково хотят творить не свою волю, а *волю отца*. Это одинаковое и всегда себе равное сыновнее отношение к высшему (в чем бы это высшее ни полагалось) и составляет тот принцип истинного *пиэтизма*, который связывает религию с нравственностью и может безразлично называться как религиозным началом в нравственности, так и нравственным началом в религии *.

---

* Я говорю здесь о пиэтизме в прямом и общем смысле этого слова, как обозначающего возведенное в принцип чувство благочестия (pietas). Обыкновенно пиэтизмом (в специальном, историческом смысле) называется особое направление в религиозной жизни у протестантов.

Можно ли, однако, утверждать это начало как общеобязательное нравственное правило наряду с принципами аскетизма и альтруизма? По-видимому, сыновнее отношение к высшей воле зависит от веры в эту волю, а этой веры нельзя требовать от того, у кого ее не имеется: на нет и суда нет. Но тут есть недоразумение. Признание высшего над собою не зависит ни от каких определенных представлений ума и, следовательно, ни от каких положительных верований, а в *общности* своей оно несомненно обязательно для всякого разумно-нравственного существа. Ибо всякое такое существо, стремясь к своей жизненной цели, необходимо убеждается, что ее достижение, или окончательное удовлетворение воли, не находится во власти человеческой, т. е. всякое разумное существо приходит к признанию своей *зависимости* от чего-то невидимого и неведомого. Отрицать такую зависимость невозможно. Спрашивается только: то, от чего я завишу, имеет смысл или нет? Если не имеет, то, значит, и мое существование, как зависящее от бессмыслицы, тоже бессмысленно, и в таком случае вовсе не приходится говорить о каких бы то ни было разумно-нравственных принципах и целях, ибо они могут иметь значение только при уверенности в смысле моего существования, только под условием разумности мировой связи, или преобладания смысла над бессмыслицею во вселенной. Если нет целесообразности в общем ходе мировых явлений, то не может быть целесообразной и та *часть* этого процесса, которую составляют человеческие поступки, определяемые нравственными правилами; а в таком случае не могут устоять и эти правила, как ни к чему не ведущие, ничем не оправдываемые. Если моя высшая духовная природа есть только случайное явление, то аскетическая борьба с плотью вместо усиления моего духовного существа может привести к его уничтожению, а в таком случае зачем буду я следовать правилам воздержания и лишать себя реальных удовольствий для пустого призрака? Точно так же если при отсутствии осмысленного нравственного порядка в мире наша деятельность на благо ближних может приносить этим самым ближним вместо желанной пользы только вред, то нравственный принцип альтруизма упраздняется внутренним противоречием; предполагая, например, вместе с Шопенгауэром, что сущность мира есть слепая и бессмысленная воля и что всякое бытие по существу своему есть страдание, с какой стати буду я усиливаться помогать своим ближним в деле поддержания их существования, т. е. в деле увековечения их страдания,— при таком предположении логичнее будет из чувства жалости приложить все

старания к тому, чтобы умертвить возможно большее число живых существ.

Сознательно и разумно делать добро я могу только тогда, когда верю в добро, в его объективное, самостоятельное значение в мире, т. е., другими словами, верю в нравственный порядок, в Провидение, в Бога. Эта вера логически первее всех положительных религиозных воззрений и установлений, равно как и метафизических учений, и она в этом смысле составляет то, что называется естественною религией.

V

От естественной религии получают свою разумную санкцию все требования нравственности. Положим, разум прямо говорит нам, что хорошо подчинять плоть духу, хорошо помогать ближним, признавать права других как свои собственные; но для того, чтобы слушаться этих внушений разума, нужно верить в него, верить, что добро, которого он от нас требует, не есть субъективная иллюзия, что оно имеет действительные основания, или выражает истину, и что эта «истина велика и превозмогает» [10]. Не иметь этой веры — значит не верить в смысл собственной жизни, значит отказаться от достоинства разумного существа.

Отсутствие естественной религии нередко бывает мнимое. Отрицательное отношение к той или другой в данное время и в данном месте господствующей форме или степени религиозного сознания легко принимается за полное отрицание. Так, язычники Римской империи признавали христиан безбожными (ἄθεοι), и со своей точки зрения они были правы, так как все их боги действительно отвергались христианством. Но помимо этого существуют, конечно, и действительные случаи безбожия, или неверия, т. е. принципиального отрицания чего бы то ни было высшего над собою — добра, разума, истины. Но факт такого отрицания, совпадающего с отрицанием нравственности вообще, не может служить возражением против общеобязательности религиозно-нравственного принципа, как существование людей бесстыдных и преданных плоти или людей безжалостных и жестоких ничего не говорит против нравственной обязательности воздержания и милосердия.

Религиозная нравственность, как и нравственность вообще, не есть подтверждение всего бывающего, а предписание одного, должного. Независимо от каких бы то ни было положительных верований и какого бы то ни было неверия, всякий человек, как *разумное* существо, должен

признавать, что жизнь мира вообще и его собственная в частности имеет смысл, что, следовательно, все зависит от высшего разумного начала, силою которого этот смысл держится и осуществляется, а признавая это, он должен себя ставить в сыновнее положение относительно высшего начала жизни, т. е. благодарно предаваться его провидению и подчинять все свои действия «воле отца» [11], говорящей через разум и совесть.

Как умственные представления о родителях и внешние, практические отношения к ним изменяются сообразно возрасту детей, но сыновняя любовь должна пребывать неизменно, так и теологические представления и способы почитания Небесного Отца многообразно видоизменяются по мере духовного роста человечества, но религиозно-нравственное отношение — свободное подчинение своей воли требованиям высшего начала — должно оставаться всегда и везде безусловно одинаковым.

VI

В нравственности вообще высшие требования не отменяют низшие, а предполагают их и включают в себя. Казалось бы, это само собою разумеется; между тем многие не понимали и не понимают этой простой и ясной истины. Так, по учению некоторых христианских сект, древних и новых, высшее правило безбрачия отменяет седьмую заповедь, как низшую, вследствие чего эти сектанты, отрицая брак, охотно допускают все виды блуда. Очевидно, они заблудились [12]. Подобным образом многие думают, что высшее правило жалеть все живые существа освобождает их от низшей обязанности жалеть своих родных и домашних, хотя казалось бы несомненным, что и эти последние принадлежат также к живым существам.

Еще чаще встречаются такого рода заблуждения в области религиозной нравственности. Высшие ступени религиозного сознания, будучи достигнуты, подчиняют себе и этим видоизменяют, но никак не упраздняют те требования, которые имели силу на степенях низших. Конечно, человек, имеющий понятие об Отце Небесном, не может относиться к своему земному отцу так, как младенец, для которого этот последний есть единственное высшее существо; из этого не следует, однако, что первая и вторая заповеди упраздняют пятую. Мы не можем теперь оказывать умершим предкам того религиозного почитания, каким они были окружены во времена родового быта, но это не значит,

что у нас нет никаких обязанностей к умершим. Пусть мы сознаем свою зависимость от единого Отца вселенной, но ведь эта зависимость не есть непосредственная; наше существование несомненно определяется ближайшим образом наследственностью и окружающей средою. Наследственность — это предки, а окружающая среда создана ими же. Высшая воля определила наше существование чрез предков, и, преклоняясь перед ее действием, мы не можем относиться безразлично к орудиям этого действия. Я знаю, что если бы я родился среди каннибалов, то и сам был бы каннибалом, и я не могу не чувствовать благодарности и благоговения к тем людям, которые своими трудами и подвигами вывели мой народ из дикого состояния и довели его до той степени культуры, на которой он теперь находится. Это сделано Провидением через призванных людей, которых нельзя отделить от их провиденциального дела. Если для меня важно и дорого, что моей родине, с которою так тесно связано мое существование, дано быть христианскою и европейскою страною, то я не могу отказать в благочестивой памяти ни тому киевскому князю, который окрестил Русь, ни тому северному исполину, который разбил могучими ударами московско-монгольскую замкнутость и ввел Россию в круг образованных народов, ни всем тем, которые в разных областях жизни и духа двигали нас по пути, открытому этими двумя историческими родоначальниками России. Иногда утверждают, что личность сама по себе ничего не значит в истории, что сделанное этими людьми все равно было бы сделано другими. Отвлеченно говоря, конечно, мы могли бы быть рождены другими родителями, помимо наших настоящих отца и матери, но эта праздная мысль о возможных родителях не упраздняет наших обязанностей к действительным.

Провиденциальные люди, приобщившие нас к высшей религии и человеческому просвещению, не были первоначальными созидателями этих благ. То, что они нам дали, они сами приняли от прежних всемирно-исторических гениев, героев и подвижников, на которых и мы должны распространять свою благодарную память. Мы должны с наибольшею полнотою восстановить всю вереницу и духовных своих предков, людей, через которых Провидение двигало человечество по пути к совершенству. Благочестивая память о предках обязывает нас к деятельному служению им. Сущность этого служения, обусловленного сущностью всемирного бытия вообще, предполагает для своего понимания и теоретическую философию и эстетику. А здесь можно было только указать нравственную основу и прин-

цип этого дела — благочестивое и благодарное почитание предков.

Такой культ человеческих предков в духе и истине не умаляет религии единого Отца Небесного, а, напротив, дает ей определенность и реальность. В этих «избранных сосудах» [13] почитается и то, что Он вложил в них; в этих видимых образах невидимого Божества познается и прославляется оно само. В ком определенные образы воплощенного в истории провиденциального действия не вызывают благодарности, благоговения и преклонения, тот еще менее будет отзывчив на чистую мысль о Провидении. Действительное религиозное отношение к высшему невозможно для того, кто никогда не испытал чувств, выраженных поэтом:

Когда от хмеля преступлен
Толпа развратная буйна
И рад влачить в грязи злой гений
Мужей великих имена,
Мои сгибаются колени
И голова преклонена,—
Зову властительные тени
И их читаю письмена.
В тени таинственного храма
Учусь сквозь волны фимиама
Словам наставников внимать
И, забывая гул народный,
Вверяясь думе благородной,
Могучим вздохом их дышать [14].

Глава пятая

О добродетелях

I

Каждая из установленных мною нравственных основ — стыд, жалость и религиозное чувство — может рассматриваться с трех сторон: как *добродетель*, как *правило* действия и как условие известного *блага*.

Так, в отношении к стыду мы прежде всего различаем людей по природе стыдливых и бесстыдных, причем первые одобряются, а вторые порицаются; следовательно, *стыдливость* признается как хорошее естественное качество или добродетель. Но тем самым она отвлекается от частных случаев и возводится в *норму* или в общее правило действия (а чрез то и в основание для *оценки* действий), независимо от присутствия или отсутствия этой добродетели в том или другом лице. Если стыдливость не есть что-нибудь хорошее в одном случае и дурное в другом (как, например, зычный

голос хорош в народном собрании и дурен в комнате спящего больного),— если стыдливость сама по себе есть добро, то разум требует от нас во всяком случае поступать сообразно с нею, именно *воздерживаться* от всех действий постыдных, т. е. выражающих преобладание низшей природы над высшею, и *упражняться* в действиях противуположного характера. Сообразное этому правилу поведение в результате приводит к постоянному самообладанию, к свободе духа и к его власти над материальным бытием, т. е. к состоянию, дающему нам некоторое высшее *удовлетворение*, или представляющему собою нравственное благо.

Таким же образом способность к жалости, или сострадательность (в противоположность эгоизму, жестокости и злости), есть, во-первых, хорошее личное качество или добродетель; поскольку она признается таковою или одобряется, она дает норму для альтруистической деятельности по правилам справедливости и милосердия, а такая деятельность приводит к нравственному благу истинной общественности или солидарности с другими, окончательно — со всеми живыми существами.

Точно так же признательное чувство к тому высшему, от чего мы зависим, будучи естественным основанием добродетели, называемой благочестием, дает тем самым и разумное правило религиозного поведения; оно же приводит к нравственному благу солидарности с первейшими причинами и носителями бытия: с предками, с умершими вообще и со всем невидимым миром, обусловливающим нашу жизнь с этой точки зрения.

При неразрывной внутренней связи между данною добродетелью, соответствующими ей правилами действия и происходящим отсюда нравственным благом нам нет надобности при более частном рассмотрении этического содержания каждый раз становиться на все эти точки зрения, достаточно будет ограничиться одною — точкою зрения добродетели, так как в ней логически заключаются и две другие, вследствие чего строгого разграничения между ними провести невозможно. Нельзя, в самом деле, отказать в качестве добродетельного человека такому, который неизменно поступает по правилам добродетели, хотя бы он при этом лишь в слабой степени обладал соответствующим природным свойством или даже отличался противоположным. С другой стороны, то, что я в отличие от добродетели называю нравственным благом, есть также добродетель, но только не в изначальном, данном, а в приобретенном состоянии,— *норма деятельности, превратившаяся во вторую природу.*

II

Добродетельный человек есть человек, *каким он должен быть*. Другими словами, добродетель есть нормальное или *должное отношение* человека ко всему (ибо нельзя мыслить качеств или свойств безотносительных). Должное отношение не есть отношение одинаковое. Различая себя от другого, мы это другое необходимо полагаем или определяем трояко: или как *низшее* (по существу), или как *подобное* нам (однородное), или как *высшее* нас. Четвертого здесь, очевидно, быть не может. Отсюда *логически* вытекает троякий характер должного, или нравственного, отношения, ибо ясно, что относиться к низшему (скажем, к влечению материальной природы) так, как если бы оно было высшее (скажем — предписание божественной воли), никак не будет *должным* отношением; точно так же противно должному будет, если мы к подобному себе (скажем — человеческому) существу будем относиться или как к низшему (смотреть на него как на бездушную вещь), или как к высшему (видеть в нем божество).

Итак, мы имеем не одно, а три должные, или нравственные, отношения, или три вида добродетелей, соответственно трем областям, на которые необходимо разделяется вся совокупность соотносящихся с нами предметов,— *необходимо* потому, что человек не находит себя ни безусловно господствующим, или высшим, существом, ни безусловно подчиненным, или низшим, ни, наконец, единственным в своем роде: он сознает себя существом *средним*, и притом *одним из многих* средних; откуда — как прямое логическое следствие — выводится тройственность его нравственных отношений. В силу этого одно и то же качество или проявление может иметь совершенно различное и даже противоположное значение, смотря по тому, к какой предметной области оно относится. Так, умаление себя, или признание своего ничтожества, когда оно относится к предметам высшего достоинства, называется *смирением* и есть добродетель, по отношению же к предметам недостойным оно называется низостью и есть дело безнравственное. Точно так же *энтузиазм*, когда он вызывается высокими принципами и идеалами, без сомнения, есть добродетель, по отношению же к предметам безразличным он есть смешная слабость, а связанный с предметами низшего разряда, он становится постыдной манией. Итак, от добродетелей в собственном смысле, которые всегда и во всех таковы, потому что по существу выражают качество, должным образом определенное, или соответствующее самому смыслу той

или другой из трех возможных областей жизненного отношения,— от этих определенных и определяющих добродетелей следует различать качества воли и образы действия, не имеющие в себе самих своего нравственного определения, или постоянного соответствия с известною сферой должного, и потому могущие быть то добродетелями, то состояниями безразличными, а то и пороками, причем, однако, перемена нравственного значения не всегда сопровождается соответствующею переменою названия для данного психологического свойства.

Ясно, таким образом, что если бы мы даже не находили в психическом опыте трех основных нравственных чувств: стыда, жалости и благоговения, уже на одних логических основаниях необходимо было бы разделить всю полноту нравственных отношений на три сферы, или принять три основные вида добродетелей, как выражающих должное отношение человека к тому, что ниже его, к тому, что подобно ему или однородно с ним, и к тому, что выше его.

III

Если сверх признанных нами нравственных основ: стыда, жалости и благоговения перед высшим — перебрать все другие качества, которые в древние и новые времена считались добродетелями, то не найдется ни одного между ними, которое *само по себе* заслуживало бы этого названия. Каждое из этих разнообразных качеств только тогда по праву признается добродетелью, когда оно согласно с теми предметными нормами должного отношения, которые выражаются в трех указанных нами основных нравственных данных. Так, *воздержность* или *умеренность* имеет достоинство добродетели лишь тогда, когда относится к состояниям и действиям *постыдным*, ограничивая или отстраняя их. Добродетель не требует, чтобы мы были воздержны или умеренны *вообще* или во всем, а только чтобы мы воздерживались от того, что *ниже* нашего человеческого достоинства и что беспрепятственно допускать было бы нам стыдно. Но если кто умерен в своем искании истины или воздерживается от благожелательства к своим ближним, никто за это не сочтет и не назовет его добродетельным, а напротив, осудит за отсутствие великодушных стремлений; отсюда явствует, что умеренность не есть сама по себе или в корне своем добродетель, а становится или не становится таковою, смотря по должному или недолжному применению своему к тем или другим предметам. Так же и *храбрость*, или *мужество*, есть добродетель, лишь посколь-

ку она выражает должное — именно господственное и властное — отношение разумного существа человеческого к низшей материальной природе, возвышение духа над животным инстинктом самосохранения *. Доблестную храбрость показывает тот, кто не трепещет перед случайными бедствиями, кто сохраняет самообладание среди внешних опасностей и смело рискует жизнью и вещественными благами ради благ более высоких и достойных. Но самое *храброе* совершение бесчинств, самое *смелое* нанесение обид и самое *бестрепетное* попирание святыни не похваляются как добродетели, равно как не вменяется в постыдную трусость боязнь греха или страх Божий. И тут, значит, свойство быть добродетельным или порочным зависит от подобающего отношения к предмету, а не от психологического качества чувствительных и волевых состояний.

Третья из так называемых кардинальных (краеугольных) добродетелей **—*мудрость*, т. е. понимание наилучших способов и средств для достижения поставленных целей и уменье надлежащим образом применять эти средства,— получает свое значение добродетели не просто в качестве этой формальной способности к наиболее целесообразному действованию, а в непременной зависимости от достоинства самих целей. Мудрость как добродетель есть способность *наилучшим* образом достигать *наилучших* целей, или уменье целесообразнейшего приложения своих умственных сил к предметам наиболее достойным. Без этого последнего условия можно быть мудрым, но такая мудрость не будет добродетелью. Библейский «змей», конечно, оправдал свое название мудрейшего из животных земных тем пониманием душевной природы человеческой и тем уменьем, с которым он воспользовался этим пониманием для достижения своей цели; но так как сама цель не была доброй, то вся эта превосходная мудрость змея не признана добродетелью, а проклята как источник зла, и мудрейшее животное осталось символом безнравственного, ползучего ума, мудрствующего только низкое и недостойное [3].— И в повседневной жизни не признается добродетелью та житейская мудрость, которая нейдет далее по-

---

* См. об этой добродетели выше, в главе первой, стр. 64—66[1].

** С первых времен схоластики название кардинальных или *философских* добродетелей (в отличие от трех *богословских*: веры, надежды и любви) усвоено тем четырем добродетелям, которые определяет Платон в своей *Политии*, именно воздержности, мужеству, мудрости и справедливости [2]. Впрочем, названия этих четырех добродетелей я принимаю в их общем значении, независимо от того особого смысла, какой они могут иметь в учении Платона.

нимания людских слабостей и уменья устраивать личные дела сообразно с целями эгоизма.

Понятие *справедливости* (четвертая краеугольная добродетель) принимается в четырех различных смыслах. В самом широком смысле справедливое есть синоним должного, правильного, нормального, верного вообще — не только в области нравственной (относительно воли и действия), но и в области умственной (относительно познания и мышления); например: «Вы рассуждаете *справедливо* или cette solution (dùn problème mathèmatique ou métaphysique) est *juste*» [4]. В таком смысле понятие справедливости, приближаясь к понятию достоверности, шире понятия добродетели и принадлежит более к теоретической, нежели к нравственной, философии. Во втором, более определенном смысле справедливость (aequitas [5]) соответствует основному принципу альтруизма, требующему признавать равно за всеми другими то право на жизнь и благополучие, какое признается каждым за самим собою. И в этом смысле справедливость не есть какая-нибудь *особенная* добродетель, а только логическое объективное выражение того самого нравственного начала, которое субъективно, или психологически, выражается в основном чувстве жалости (сострадания, симпатии). В третьем смысле понятие справедливости принимается тогда, когда делают различие между степенями альтруизма (или нравственного отношения к подобным нам существам) и за первою, отрицательною, степенью («никого не обижать») оставляют название собственно справедливости (justitia), а вторую, положительную, требующую «всем помогать», обозначают как милосердие (caritas, charité). Это различение, как было выше указано (в третьей главе) [6], имеет лишь условное значение, недостаточное во всяком случае для выделения справедливости в особую добродетель, ибо никто не усмотрит таковой в человеке, который, не нанося ближним прямых обид насильственными действиями, решительно отказывается помогать кому бы то ни было, или облегчать чьи бы то ни было страдания. Так как *нравственный* мотив для того и другого, т. е. для воздержания от обид и для доставления помощи, один и тот же, именно признание чужих прав на жизнь и благополучие, и так как нельзя найти никакого нравственного мотива, который заставлял бы кого-нибудь останавливаться именно *здесь*, на полпути и ограничиваться одною отрицательною стороной этого нравственного требования, то ясно, что такая остановка или такое ограничение никак не могут соответствовать какой-нибудь особой добродетели, а выражают только *меньшую степень* общей

альтруистической добродетели (симпатического чувства), причем никакой общеобязательной и постоянной меры для меньшего и бо́льшего здесь нет, а каждый раз оценка зависит от конкретных условий. При известном развитии нравственного сознания в общественной среде отказ в *помощи*, хотя бы совершенно чужому или даже враждебному человеку, осуждается совестью как прямая *обида*, что вполне логично, ибо если я вообще *должен* помогать своему ближнему, то, не помогая ему, я тем самым обижаю его. Да и на низших степенях нравственного сознания в известных пределах отказ в помощи равносилен обиде и преступлению, напр. в пределах семьи, рода, военной дружины. У народов варварских, где относительно врагов позволено все, так что самое понятие обиды не имеет здесь приложения, мирный странник или гость имеет *право* на самую деятельную помощь и щедрые дары. Но если справедливость предписывает благотворение или требует быть милосердным (у варваров — по отношению к некоторым, а с прогрессом нравственности — по отношению ко всем), то ясно, что такая справедливость не есть особая добродетель, отдельная от милосердия, а лишь прямое выражение общего нравственного принципа альтруизма, имеющего различные степени и формы своего применения, но всегда заключающего в себе идею справедливости.

Есть, наконец, четвертый смысл, в котором принимается это слово. Предполагая, что объективным выражением правды служат *законы* (государственные, церковные), неуклонное следование законам вменяют в безусловную нравственную обязанность и соответствующее расположение к строгой закономерности или правомерности признают за добродетель, отожествляя ее со справедливостью. Такой взгляд применим лишь в пределах своего предположения, т. е. всецело — к законам, исходящим от Божественного совершенства и тем самым выражающим высшую правду, ко всем же прочим — только под условием их согласия с этой правдой; ибо подобает слушаться Бога более, нежели человеков. Таким образом, справедливость в этом смысле, т. е. стремление к *легальности*, не есть сама по себе добродетель, а может быть и не быть таковою, смотря по свойству и происхождению законов, требующих повиновения. Ибо источник человеческих законов — источник смутный. Прозрачная струя нравственной правды едва видна в нем под наносом других, чисто исторических элементов, выражающих только фактическое соотношение сил и интересов в тот или другой момент. Поэтому справедливость, как добродетель, далеко не всегда совпадает с легаль-

ностью, или правдою юридическою, а иногда находится с нею в прямом противоречии, как сознано самими юристами: summus jus — summa in juria [7]. Но вполне признавая различие и возможное столкновение между внутреннею правдой и законом, многие полагают, что такая коллизия всегда должна решаться в пользу легальности, т. е. что справедливость во всяком случае требует повиноваться закону, хотя бы и несправедливому, причем в подтверждение такого мнения ссылаются на авторитет и пример древнего праведника, Сократа, который счел непозволительным спастись бегством от законного, хотя и несправедливого приговора против него афинских судей. Но на самом деле этот знаменитый пример говорит не совсем то.

В своем решении Сократ — насколько известно из Ксенофонта и Платона [8] — руководился главным образом побуждениями двоякого рода. Во-первых, он находил, что спасать бегством тот малый остаток жизни, на который он, как 70-летний старец, мог рассчитывать, было бы постыдным малодушием, особенно для него, верившего в бессмертие души и учившего, что истинная мудрость есть постоянное *умирание* (для материального мира); во-вторых, Сократ находил, что гражданин должен приносить в жертву *свое личное благо* отечественным законам, хотя бы и несправедливым, ради сыновнего благочестия. Таким образом, Сократ руководился нравственными побуждениями аскетизма и благочестия, а никак не безусловным значением легальности, каковою он никогда не признавал. Притом в случае Сократа не было столкновения двух обязанностей, а только столкновение личного *права* с гражданскою обязанностью, причем можно принять в принципе, что право должно уступать. Никто не обязан защищать *свою* материальную жизнь: это только право, которым всегда позволительно, а иногда похвально жертвовать. Другое дело, когда гражданский долг повиновения законам сталкивается не с личным правом, а с нравственною обязанностью, как в знаменитом классическом примере Антигоны, которая должна была выбирать между религиозно-нравственною обязанностью дать честное погребение своему брату и гражданскою обязанностью повиновения нечестивому и бесчеловечному, однако легально-справедливому (как исходящему от законной власти отечественного города) запрещению давать такое погребение [9]. Тут вступает в силу правило: подобает слушаться Бога более, чем человеков, и ясно оказывается, что справедливость — в смысле легальности, или формально-юридической закономерности поступков,— не есть сама по себе добродетель, а может ста-

новиться или не становиться таковою, смотря по положению. Поэтому одинаково одобряется героизм Сократа, уступившего несправедливому закону, и героизм Антигоны, нарушившей такой закон,— и не потому только одобряется, что и в том и в другом случае была жертва жизни, а по самому существу дела: Сократ уступал *свое* материальное право ради высших *идей* человеческого достоинства и патриотического долга, а Антигона утверждала *чужое* право и исполняла тем самым свою обязанность, ибо погребение ее брата было *его* правом, а для нее это было обязанностью, тогда как Сократ вовсе не был обязан бежать из своей тюрьмы.— Вообще pietas erga patriam, так же как и pietas erga parentes [10], может нас обязывать только к пожертвованию своим, но никак не чужим правом. Допустим, например, что сыновнее благочестие, доведенное до героизма, побуждает кого-нибудь не сопротивляться своему отцу, намеревающемуся его убить. О нравственном достоинстве такого героизма можно спорить, но никому и в голову не придет оправдывать или находить героичным того же человека, если он сочтет себя обязанным из повиновения отцу убить своего брата или сестру.— Точно то же применимо к несправедливым и бесчеловечным законам, откуда явствует, что справедливость в смысле повиновения законам, как таковым, по девизу: fiat justitia, pereat mundus [11] — сама по себе не есть еще добродетель.

IV

Принятые в патристической (церковноотеческой) и схоластической этике три так называемые богословские добродетели: вера, надежда и любовь *— также представляют нравственное достоинство не сами собою безусловно, а лишь в зависимости от других данных. Не всякая *вера* есть добродетель и для богословов. Не признается таковою вера, или имеющая для себя предмет несуществующий или предмет недостойный, или недостойно относящаяся к достойному. Так, в первом случае если кто твердо верит в философский камень, т. е. в порошок, жидкость или газ, превращающий все металлы в золото, то такая вера, относясь к предмету несуществующему в природе вещей, почитается не добродетелью, а самообольщением. Во втором случае если кто-либо, не ограничиваясь основательным признанием существования злой силы как факта, делает эту

* На основании известного текста ап. Павла [12], в котором, впрочем, нет термина «добродетель».

силу предметом веры в смысле доверия и преданности, так что вступает с нею в договор, продает нечистому душу и т. п., то такая вера, как относящаяся к предмету хотя и существующему, но недостойному и зловредному, справедливо почитается за крайнее нравственное падение. Наконец, в третьем случае вера самих бесов, про которых апостол говорит, что они веруют (в Бога) и трепещут *, не признается добродетелью, потому что хотя относится к предмету существующему и абсолютно достойному, но относится к нему недостойным образом (вместо радости — с ужасом, вместо влечения — с отвращением). Итак, добродетелью может почитаться только та *вера в высшее существо*, которая относится к нему *достойным образом*, именно — с свободным сыновним благочестием. А такая вера вполне совпадает с тем религиозным чувством, которое найдено нами как одна из трех первичных основ нравственности.

К тому же в сущности сводится и вторая богословская добродетель — *надежда*. О ней нет речи, когда кто-нибудь надеется на свою силу или мудрость, или «на князи и сыны человечестии» [13], или хотя и на Бога, но лишь в ожидании от него материальных благ. За добродетель считается только надежда, относящаяся к Богу как источнику истинного грядущего блага; а это есть то же самое основное религиозное отношение, видоизмененное представлением о будущем и чувством ожидания.

Наконец, и третья, и величайшая богословская добродетель — *любовь* — получает это нравственное значение лишь в зависимости от данных предметных определений. Любовь сама по себе, или любовь вообще, не есть добродетель, иначе были бы добродетельны все безразлично существа, так как все они непременно любят что-нибудь и живут своею любовью. Но не вменяется в добродетель эгоистическая любовь к себе и к своему, также страстная любовь к естественным и противоестественным удовольствиям, любовь к напиткам, к псовой охоте и конским ристаниям.

Il faut en ce bas monde aimer beaucoup de choses [14] — внушает новоязыческий поэт. Такая «любовь» заранее отвергнута апостолом любви:

Не любите мира, ни всего, что в мире **.

Это есть первый, отрицательный член в заповеди любви, о котором не следует забывать, как это обыкновенно делается. Он есть не что иное, как выражение основного прин-

---

* Иак, 2, 19.

** 1 посл. Иоанна, 2, 15.

ципа аскетизма: охранять себя от низшей природы и противодействовать ее захватам. Ибо под тем миром, который мы не должны любить, апостол разумеет, как ясно из контекста, никак не собрание наших ближних и не совокупность творения, возвещающего славу Божию, а именно только темную, бессмысленную основу материальной природы, выходящую из своего должного, пассивного и потенциального положения и беззаконно вторгающуюся в область человеческого духа: тут же прямо говорится, что все в мире есть *похоть плоти* [15], т. е. стремление безмерной чувственности, похоть очей, т. е. жадность, или корыстолюбие, и *гордость житейская*, т. е. тщеславие и властолюбие.

К отрицательному предписанию: *не люби* мира — библейская этика присоединяет два положительные: *люби Бога всем сердцем своим* и *люби ближнего, как самого себя* [16]. Эти две любви правильно различаются между собою, ибо особенностью предметов непременно обусловливается и особенность в должном, нравственном отношении к ним. Любовь к ближним определяется жалостью, любовь к богу — благоговением. Любить ближнего, как самого себя, — реально значит жалеть его, как самого себя, и любовь к Богу всем сердцем означает всецелую преданность Ему, полное соединение своей воли с Его волей, т. е. совершенство сыновнего, или религиозного чувства и отношения.

Таким образом, заповедь любви не связана с какою-нибудь отдельною добродетелью, а есть завершительное выражение всех основных требований нравственности в трех необходимых сферах отношений: к низшему, высшему и однородному бытию.

V

Показав, что четыре «кардинальные», а равно и три «богословские» добродетели сводятся так или иначе к указанным нам трем первичным основам нравственности, а не представляют самостоятельных источников нравственных действий, я могу предоставить доброй воле и сообразительности читателей продолжить такой разбор в применении к другим так называемым добродетелям. Общепризнанного списка их не существует, и посредством схоластических дистинкций можно умножать число их неопределенно. Лишь в виде некоторого «сверхдолжного» дополнения к предыдущему я хочу сказать несколько слов о пяти добродетелях, представляющих известный интерес в том или другом отношении, именно о *великодушии, бескорыстии, щедрости, терпеливости* и *правдивости.*

Великодушным мы называем человека, который находит *низшим своего достоинства*, или постыдным, настаивать на своих материальных правах в ущерб другим или связывать свою волю с *низшими* житейскими интересами (наприм., тщеславием), которыми он поэтому без труда жертвует ради высших соображений. Мы называем также великодушным того человека, который невозмутимо переносит житейские беды и напасти потому опять-таки, что считает *постыдным* спокойствие своего духа ставить в зависимость от материальных случайностей. Уже подчеркнутые слова показывают, что эта добродетель есть лишь особое выражение или форма проявления нашей первой нравственной основы — самоутверждения человеческого духа против низшей, материальной стороны нашего бытия. Все дело здесь в чувстве человеческого достоинства, том самом, которое первоначально выражается в простом стыде.

Бескорыстие есть свобода духа от привязанности к особого рода материальным благам, именно к имущественным. Ясно, значит, что это есть особое выражение того же чувства человеческого достоинства; соответственно чему и противоположные этой добродетели пороки: скупость и корыстолюбие — сознаются как *постыдные.*

Щедрость по внешним проявлениям совпадает с великодушием и бескорыстием, но имеет другую внутреннюю основу — альтруистическую. Добродетельно-щедрый человек есть тот, который из *справедливости или человеколюбия* делится своим имуществом с другими (ибо, поскольку он делает это из тщеславия или из высокомерия, тут нет добродетели). Но при этом такой человек может быть даже до скупости привязан к тому имуществу, которое он раздает, и в таком случае его нельзя, строго говоря, назвать бескорыстным; следует только сказать, что в нем альтруистическая добродетель щедрости побеждает порок корыстолюбия.

Терпеливость (как добродетель) есть только страдательная сторона того душевного качества, которое в деятельном своем проявлении называется великодушием, или духовным мужеством. Тут почти вся разница исчерпывается субъективными оттенками, не допускающими твердых разграничений. Смотря на одного и того же человека, спокойно переносящего бедствия или мучения, один назовет его великодушным, другой — терпеливым, третий — мужественным, четвертый увидит здесь пример особой добродетели — невозмутимости (ἀταραξία) и т. д. Спор о сравнительном достоинстве этих определений может иметь только лексический, а не этический интерес. С другой сто-

роны, единство внешних признаков может и здесь (как и в предыдущем случае щедрости) прикрывать существенное различие этического содержания. Можно терпеливо переносить физические и душевные страдания или вследствие малой восприимчивости нервов, тупости ума и апатичности темперамента — и тогда это вовсе не добродетель; или вследствие внутренней силы духа, не уступающего внешним воздействиям,— и тогда это есть добродетель аскетическая (сводимая к нашей первой нравственной основе); или вследствие кротости и любви к ближнему (caritas), не желающей воздавать злом за зло и обидой за обиду,— и в таком случае это есть добродетель альтруистическая (сводимая ко второй основе: жалости, распространяемой здесь даже на врага и обидчика); или, наконец, терпеливость происходит из покорности высшей воле, от которой зависит все совершающееся,— и тогда это есть добродетель пиэтистическая, или религиозная (сводимая к третьей основе).

Особая разновидность терпеливости есть качество, которому присвоено по-русски неправильное в грамматическом отношении название терпимости (passivum pro activo) [17]. Так называется допущение чужой свободы, хотя бы предполагалось, что она ведет к теоретическим и практическим заблуждениям. И это свойство и отношение не есть само по себе ни добродетель, ни порок, а может быть в различных случаях тем или другим, смотря по предмету (наприм., торжествующее злодеяние сильного над слабым не должно быть терпимо, и потому «терпимость» к нему не добродетельна, а безнравственна), главным же образом — смотря по внутренним мотивам, каковыми могут быть здесь и великодушие, и малодушие, и уважение к правам других, и пренебрежение к их благу, и глубокая уверенность в побеждающей силе высшей истины, и равнодушие к этой истине *.

VI

Между производными, или вторичными, добродетелями самою важною следует признать *правдивость* как по ее специально-человеческому характеру (ибо, в точном смысле, она возможна только для существа словесного) **, так и по ее значению для общественной нравственности. Вместе с

* Более подробно об этом см. в начале моей статьи «Спор о справедливости» («Вест[ник] Европы», март 1894 г.) [18].

** Животные могут быть наивны или хитры, но только человек правдив или лжив.

тем эта добродетель служила и еще служит поводом особых споров между моралистами различных направлений.

Слово есть орудие разума для выражения того, что есть, что может и что должно быть, т. е. правды реальной, формальной и идеальной. Обладание таким орудием принадлежит к высшей природе человека, а потому когда он злоупотребляет им, выражая неправду ради низших, материальных целей, то он совершает нечто противное человеческому достоинству, нечто *постыдное*. Вместе с тем слово есть выражение человеческой солидарности, важнейшее средство общения между людьми; таким может быть только правдивое слово; поэтому когда отдельный человек употребляет слово для выражения неправды ради своих эгоистических (не индивидуально-эгоистических только, а и собирательно-эгоистических, наприм. семейных, сословных, партийных и т. д.) целей, то он нарушает права других (так как слово есть общее достояние) и вредит общей жизни. Если ложь, таким образом, будучи постыдною для самого лгущего, вместе с тем обидна и вредна для обманываемых, то, значит, требование правдивости имеет двоякое нравственное основание: во-первых, в человеческом *достоинстве* самого субъекта и, во-вторых, в *справедливости*, т. е. в признании права других не быть обманываемыми мною, поскольку я сам не могу желать, чтобы меня обманывали.

Все это прямо вытекает из разума и не заключает в себе ничего сомнительного. Но школьная философия, отвлекая требование правдивости от его нравственных основ и превращая его в *особую* добродетель, имеющую *в своей отдельности* безусловное значение, создает противоречия и недоумения, из существа дела не вытекающие. Если бы, придавая безусловное значение правилу *не лги*, как не допускающему никаких исключений ни в каком случае, под ложью разумели противоречие правде в полном смысле этого слова, т. е. не только правде реальной и формальной, но также и преимущественно правде идеальной, или чисто-нравственной (тому, что *должно*), то это было бы совершенно верно и бесспорно, ибо ясно, что правда перестает быть правдой, если может быть хоть один случай, в котором позволительно отступить от нее. Никаких вопросов тут не могло бы и возникнуть, по крайней мере между людьми, понимающими, что $A = A$ и $2 \times 2 = 4$. Но дело в том, что те философы, которые особенно настаивают на правиле «не лги», как не могущем иметь никакого исключения, впадают сами в фальшь, произвольно ограничивая значение правды (в каждом данном случае) одною ее реальною или, точнее, фактическою стороной, *в отдельности взятою*. Ста-

новясь на эту точку зрения, приходят к такой нелепой дилемме (привожу общеупотребительный пример, как самый простой и ясный): когда кто-нибудь, не имея других средств помешать убийце, преследующему свою невинную жертву, скроет преследуемого у себя в доме и на вопрос убийцы, не находится ли здесь такой-то, ответит отрицательно, а для бóльшей убедительности «отведет ему глаза», указав на совсем другое место, то одно из двух: солгавши таким образом, он поступил или согласно с нравственным долгом, или противно ему. В первом случае — оказывается позволительным нарушать нравственную заповедь *не лги*, чем отнимается у нравственности ее безусловное значение и открывается дверь для оправдания всякого зла; а во втором случае — если этот человек погрешил своим вымыслом, то выходит, что нравственный долг правдивости обязывал его на деле стать решительным пособником убийцы в его злодеянии, что одинаково противно и разуму, и нравственному чувству. Средины же при такой постановке дела не может быть, ибо само собою разумеется, что отказ этого человека в ответе или ответ уклончивый только подтвердил бы предположение убийцы и окончательно выдал бы ему жертву.

Как известно, моралисты такой величины, как Кант и Фихте, стоящие за безусловный и формальный характер нравственных предписаний, полагают, что и в подобных обстоятельствах ложь была бы непозволительна, что, следовательно, спрашиваемый обязан был исполнить долг правдивости, не думая о последствиях, которые (будто бы) не лежат на его ответственности. Другие моралисты, сводящие всю нравственность к чувству симпатии, или принципу альтруизма, полагают, что ложь позволительна и даже обязательна вообще для спасения и блага ближних — принцип слишком широкий и неопределенный, открывающий дверь всяким злоупотреблениям.

Как же, однако, решить вопрос: должен ли был тот несчастный человек солгать или не должен? Когда оба члена какой-нибудь дилеммы одинаково приводят к нелепостям, то, значит, в самой постановке дилеммы есть что-нибудь неладное. В настоящем вопросе это неладное зависит от двусмысленности слова «ложь (ложный, лгать)», которое между тем принимается здесь так, как будто бы оно имело только один смысл или как будто бы в одном смысле непременно заключался и другой, чего на самом деле нет. Таким образом, это главное слово принимается *фальшиво* в самой основе рассуждения, а потому и никаких заключений, кроме фальшивых, отсюда произойти не может.

Разберем это подробно, и пусть читатель не сетует на некоторую педантичность нашего разбора: ведь самый вопрос возник лишь в силу школьного педантизма отвлеченных моралистов.

По формальному определению ложь есть противоречие между чьим-нибудь изъявлением * о некотором факте и действительным существованием или способом существования этого факта. Но это формальное понятие лжи не имеет прямого отношения к нравственности. Противоречащее действительности изъявление может иногда быть только *ошибочным*, и в таком случае его фактическая ложность ограничивается лишь предметною (или, точнее, являемою) областью, нисколько не затрагивая нравственной стороны субъекта, т. е. тут вовсе нет лжи в нравственном смысле: ошибка в фальшь не ставится. Начиная с крайнего случая — нет никакого нарушения правдивости в том, что человек говорит небылицу в рассеянности, или, как в известном анекдоте, немец, путая английские слова с немецкими, утверждал, что он сделался чашкой чая (I became a cup of tea). Но помимо ошибок языка то же самое должно сказать и об ошибках мысли, или заблуждениях. Многие люди утверждали словесно и письменно (и теперь утверждают) вещи, столь же *ложные* (в предметном смысле), как превращение человека в чашку чая, но делали и делают это сознательно — с намерением сказать именно то, что́ они говорят, и если они при этом искренно принимают ложь за истину, то никто не признает их лжецами и не увидит в их заблуждении ничего безнравственного. Итак, ни противоречие между словами и действительностью, ни противоречие между мыслями и действительностью не составляют лжи в нравственном смысле. Не заключается ли она в противоречии воли с действительностью, как такою, т. е. в простом намерении солгать? Но такого простого намерения вовсе не бывает. Люди (по крайней мере такие, которые подлежат нравственной ответственности) лгут для чего-нибудь или из-за чего-нибудь: одни — для удовлетворения своего тщеславия, чтобы чем-нибудь себя заявить, обратить на себя внимание, отличиться, другие — ради материальных расчетов, чтобы обмануть кого-нибудь с пользой для себя. Оба эти рода лжи, из коих первый называется хвастовством, а второй — надувательством, подлежат нрав-

---

* Это общее определение, очевидно, должно относиться как к утверждениям, так и к отрицаниям, а потому я должен был прибегнуть к малоупотребительному слову *изъявление*, обнимающему и то, и другое. Слова *суждение* и *предложение* имеют оттенки, неудобные в настоящем случае.

ственному суждению и осуждению, как постыдные для самого лгущего и как обидные и вредные для других. Но кроме лжи тщеславной, или хвастовства, и лжи корыстной, или надувательства, есть более тонкий вид лжи, не имеющий прямо низких целей и, однако, подлежащий нравственному осуждению, как обидный для ближнего: именно ложь из презрения к человечеству, начиная от житейского «меня дома нет» и кончая сложными политическими, религиозными и литературными мистификациями. В этой лжи нет, собственно, ничего постыдного, в тесном смысле слова (разумеется, в тех случаях, где мистификация не имеет материальных целей), но она безнравственна с точки зрения альтруизма, как нарушающая права обманываемых. Сам мистификатор, очевидно, не желал бы быть обманутым и считал бы направленную против него мистификацию обидным нарушением своего человеческого права. Следовательно, он должен уважать такое же право и в других.

Пример человека, отводящего глаза убийце, чтоб помешать убийству, очевидно, не подходит к первым видам лжи безнравственной (т. е. ни к хвастовству, ни к корыстному обману),— нет ли возможности отнести его к последнему, т. е. к мистификации безнравственной в смысле обиды для ближнего? Не презирается ли здесь человечество в лице убийцы, который все-таки человек и не должен терять ни одного из человеческих прав? Но к этим человеческим правам никак не может причисляться право убийцы на мое пособничество ему в совершении убийства, а именно такое пособничество и *только оно одно* имеется в виду при его вопросе о месте нахождения его жертвы. Позволительно ли моралисту создавать заведомые вымыслы, особенно когда дело идет о жизни человека? А чем же иным, как не заведомым вымыслом, было бы предположение, что убийца при своем вопросе думает сколько-нибудь об истине, интересуется знать истину и что, следовательно, он, как и всякий другой человек, *имеет право* на точный ответ со стороны знающих эту истину. Ведь *на самом деле ничего этого нет*. Ведь запрос убийцы вовсе не существует как отдельный и самостоятельный акт, выражающий его любознательность насчет фактического местонахождения его жертвы: этот запрос есть только нераздельный момент в целом ряде поступков, составляющих в совокупности покушение на убийство, и утвердительный ответ вовсе не был бы исполнением общей обязанности говорить правду, а только преступным *пособничеством*, благодаря которому покушение превратилось бы в совершение убийства.

Если говорить о правдивости, то правдивость прежде всего требует брать всякое дело, *как оно есть*, в его действительной целости и собственном, внутреннем смысле. Но слова и действия убийцы в нашем примере объединяются и получают свой действительный смысл только от его замысла убить этого человека; следовательно, только по связи с этим замыслом можно правдиво оценивать как самые эти слова и действия, так и отношение к ним другого лица. Так как преступный замысел нам известен, то мы не имеем ни теоретического основания, ни нравственного права отделять вопрос этого человека (а следовательно, и свой ответ на него) от того предмета, к которому он *действительно* относится. С этой *единственно правдивой* точки зрения вопрос убийцы значит только: *помоги мне совершить убийство*, и фактически точный ответ на него, отвлекаясь от действительного смысла вопроса и придавая ему вопреки очевидности какое-то отношение к истине, был бы прямо *лжив* — с теоретической стороны, а практически означал бы только *исполнение этого преступного требования*; тогда как «отвод глаз» был бы единственным возможным способом *отказа* в этом требовании,— отказа *нравственно обязательного* не только по отношению к жертве, которой это спасает жизнь, но и по отношению к злодею, которому это дает время одуматься и отказаться от своего преступного намерения. Тем менее можно говорить здесь о нарушении права; смешивать требование преступного пособничества с правом слышать истину от знающего было бы ошибкою слишком грубою. Так же ошибочно было бы настаивать на том, что человек, в силу нравственной обязанности помешавший убийству единственным возможным способом, все-таки солгал и, следовательно, поступил дурно,— это значило бы смешивать два смысла слова «ложь» — формальный и нравственный, существенное различие которых было вышеуказано.

Для сторонников лже-нравственного ригоризма остается еще мнимое убежище на почве религиозной: хотя никакое человеческое право не нарушается наведением убийцы на ложный след, но не нарушается ли этим право божеское? Если существует свыше данная заповедь «не лги», то мы, безусловно, обязаны ее исполнять, возлагая последствия на волю Божию. Но дело в том, что такой отвлеченной заповеди, запрещающей ложь вообще или в формальном смысле, вовсе не существует в слове Божием *, тогда

* Заповедь: не послушествуй на друга твоего свидетельства ложна [19], т. е. не клевещи, не относится к нашему вопросу, так как ею запрещается не ложь вообще, а лишь вполне определенный и всегда безнравственный вид лжи.

как заповедь жертвовать за ближних самою душою своею [20], а не только формальною правильностью своих слов, несомненно, существует и требует исполнения. Нельзя ли, однако (с мистической точки зрения), найти способ исполнить здесь главную заповедь любви, избегая, однако, формальной лжи? Разве нельзя, выдавши убийце его жертву, обратиться затем к Богу с молитвой, чтобы Он какимнибудь чудом предотвратил убийство? Хотя известны случаи молитвы, производившей желательное действие вопреки всем человеческим вероятностям, но это лишь в безысходной крайности, когда никаких естественных средств не оставалось. Но требовать от Бога чуда, когда сам можешь простым и *безобидным* способом предупредить беду, было бы в высшей степени *нечестиво*. Другое дело, если бы последнее человеческое средство было безнравственно, но ссылаться здесь на безнравственность формальной лжи, как такой, значило бы предполагать именно то, что требуется доказать и чего логически доказать нельзя, ибо это предположение опять-таки основано на смешении двух совершенно различных понятий: *ложного* и *лживого*. В нашем примере ответ на вопрос убийцы, несомненно, ложен, но осуждают его как лживый, ибо формальная *ложность* чьих-нибудь слов *сама по себе* к нравственности не относится и ее осуждению подлежать не может. А *лживость* подлежит такому осуждению как выражение *безнравственного* в каком-либо смысле намерения, ибо в чем же другом может быть ее отличие от простой ложности? Между тем именно никакого безнравственного намерения, *ни в каком смысле*, а следовательно, и никакой лживости в настоящем случае и нельзя отыскать.

В сжатом умозаключении наша длинная аргументация может быть выражена следующим образом. Формально-ложное заявление, т. е. противоречащее тому факту, к которому оно относится, не всегда есть ложь в нравственном смысле, или проявленная лживость, а становится таковою, лишь когда происходит из дурной воли, намеренно *злоупотребляющей* словом для своих целей; дурное же свойство воли состоит в противоречии ее не какому-нибудь факту, а *должному*; должное же, необходимо и вполне определяемое в трех отношениях — к тому, что ниже нас, что подобно нам и что выше нас, сводится к трем требованиям: подчинения низшей природы духу, уважения прав подобных нам существ и всецелой преданности Высшему началу мира. Всякое проявление нашей воли может быть дурным или безнравственным *только* при нарушении одной из этих трех обязанностей, т. е.

когда воля утверждает или принимает что-нибудь постыдное (в первом отношении), или что-нибудь обидное (во втором), или что-нибудь нечестивое (в третьем). Но воля человека, отводящего глаза убийцы от его жертвы, не нарушает ни одной из трех обязанностей,— в этой воле нет ничего постыдного, ничего обидного, ничего нечестивого. Итак, здесь вовсе нет лжи в нравственном смысле, вовсе нет отступления от какой-нибудь заповеди, и, допуская такой способ предупреждения зла, мы вовсе не допускаем какого-нибудь исключения из нравственного правила: на указанных основаниях мы отрицаем, чтобы данный случай подходил под то нравственное правило, которому его, вопреки очевидности, хотят подчинить.

Одна из спорящих сторон утверждает: *так как* здесь есть ложь, то не следовало употреблять этого *дурного* средства, *хотя бы* для спасения ближнего. Другая сторона отвечает: *хотя* здесь была ложь, но так как обязанность спасти чужую жизнь важнее обязанности говорить правду, то позволительно было употребить это, хотя и дурное, средство для спасения ближнего. Оба эти фальшивые решения одинаково устраняются третьим, истинным: *так как здесь не было лжи* (в нравственном смысле), то употребление этого *невинного* средства, как необходимого для предупреждения убийства, было в данном случае *вполне обязательно* *.

VII

Итак, выделение правдивости в особую формальную добродетель содержит в себе внутреннее противоречие и не допускается разумом. Правдивость, как и все прочие «добродетели», не заключает своего нравственного качества в себе самой, а получает его от своего согласия с основными нормами нравственности. Отделенная от них мнимая правдивость может быть источником лжи, т. е. ложных оценок. Она может останавливаться на требова-

* Хотя в рассмотренном вопросе Кант стоит на стороне ригористов, но это, в сущности, несогласно с его собственным принципом, требующим для признания нравственного достоинства за известным поступком, чтобы этот поступок мог быть возведен на степень всеобщего правила. Ясно, что, отводя глаза убийцы от места нахождения его жертвы, я могу по разуму и по совести утверждать свой способ действия как всеобщее правило: все и всегда должны скрывать таким образом от убийцы его жертву, и, ставя себя самого на место убийцы, я, в качестве нравственного существа, могу только желать, чтобы и мне таким же средством помешали совершить убийство.

нии, чтобы наши слова были лишь точным отражением внешней действительности отдельных фактов, что приводит к явным нелепостям; с этой точки зрения священник, с полною точностью передающий сказанное ему на исповеди, удовлетворял бы требованию правдивости. Но истинная правдивость требует, чтобы наши слова соответствовали внутренней *правде* или смыслу данного положения, к которому наша воля применяет нравственные нормы.

Разбор так называемых добродетелей показал нам, что все они имеют нравственное значение, лишь поскольку определяются теми тремя нормами должного. А сами эти нормы, хотя они и опираются на соответствующие им первичные чувства (стыда, жалости и благоговения) как на свой *психологический корень*, однако не имеют в них как фактах своего окончательного основания, а развиваются логически из понятия *должного*, или *правды* (в широком смысле). Правда требует, чтобы мы относились к низшей природе как к низшей, т. е. подчиняли ее разумным целям; если мы, напротив, подчиняемся ей, то признаем ее не тем, чем она есть на самом деле, а чем-то высшим,— значит, извращаем истинный порядок вещей, нарушаем правду, относимся к этой низшей сфере недолжным, или безнравственным, образом. Точно так же правда требует, чтобы мы относились к подобным себе как к таковым, признали их равноправность с собою, ставили себя на их место; если же мы, признавая себя за полноправную личность, видим в других лишь пустые личины, то, очевидно, мы отступаем от того, что есть по правде, и наше отношение не есть должное. Наконец, если мы сознаем над собою высшее всемирное начало, то правда требует, чтобы мы и относились к нему как к высшему, т. е. с религиозною преданностью: всякое иное отношение будет противоречить истинному положению дела и, следовательно, будет недолжным.

Такое нравственное сознание о правде, или о должном, не могло бы, конечно, возникнуть, если бы в природе человека не были уже прежде заложены чувства стыда, жалости и благоговения, непосредственно определяющие правильное его отношение к трем основным условиям его жизни. Но после того как разум вывел в этих природных данных их внутреннее этическое содержание и утвердил его как должное, оно становится самостоятельным принципом нравственной деятельности, независимо от своих психологических основ *. Можно себе представить человека, име-

---

* См. «Критика отвлеч. нач.», стр. 70 [21].

ющего по природе лишь очень слабо развитое чувство стыдливости, но убедившегося разумно в своем долге противодействовать захватам низшей природы и добросовестно исполняющего этот долг; такой человек на деле окажется в этой области более нравственным, чем человек, по природе стыдливый, но которого ум безоружен против чувственных искушений, побеждающих его стыдливость. То же самое верно относительно природной жалостливости (на чем останавливается Кант) [22] и относительно естественного религиозного чувства. Без сознания долга все эти естественные побуждения к нравственным действиям не прочны и не имеют решающего значения при столкновении противоположных мотивов.

Но имеет ли такую решающую силу сознание должного, или правды? Если праведность по естественным склонностям есть явление *непрочное*, то праведность по разумению долга есть явление в высшей степени *редкое*. Таким образом, понятие *должного* оказывается лишенным в фактическом смысле признаков всеобщности и необходимости. Жизненный интерес нравственной философии, равно как и формальное требование разума, не может помириться с этим фактом, и отсюда возникает для разума новая задача: найти такое практическое начало, которое, представляя собою нечто не только должное, но и в высшей степени *желательное* само по себе и для всякого, имело бы в самом существе своем силу необходимо определять человеческое поведение, независимо от естественных склонностей души, а также и от степеней духовного развития,— начало одинаково свойственное, понятное и действительное для всех людей.

Когда разум останавливается исключительно или преимущественно на этой стороне дела, то добро понимается в смысле *высшего блага* (summum bonum), и вопрос получает следующий вид: существует ли и в чем заключается высшее благо, или то единое, чему необходимо подчиняются все прочие блага как безусловному мерилу (критерию) *желательности вообще*?

Глава шестая

Мнимые начала практической философии

(Критика отвлеченного эвдемонизма в различных его видоизменениях)

I

Нравственное добро определяется по разуму как правда (в широком смысле), или как должное отношение ко всему. Эта идея добра, внутренно всеобъемлющая и логически необходимая, оказывается в реальном смысле, или на деле, лишенною всеобщности и необходимости. Добро, как идеальная норма воли, фактически не совпадает с благом, как предметом действительного желания. Добро есть должное, но 1) не все желают того, что̀ должно; 2) между желающими добра не все оказываются способными одолеть ради него дурные стремления своей природы, и, наконец, 3) немногие люди, достигшие победы добра над злом в себе самих,— люди добродетельные, праведники или святые — бессильны победить своим добром то зло, в котором лежит весь мир [1]. Но поскольку добро вовсе не желается кем-нибудь, оно *не есть благо* для него; поскольку оно хотя и утверждается как желательное разумным сознанием, но не действует на волю, оно есть благо только мысленное, а *не действительное*; поскольку, наконец, оно хотя и действует на волю данного лица, делая его внутренно лучшим, но не дает ему силы осуществить должное в целом мире, оно *не есть благо достаточное.*

Это троякое несовпадение (нравственного) добра с (реальным) благом ставит, по-видимому, идею добра во внутреннее противоречие. В самом определении добра, как должного, заключается кроме идеального содержания еще и реальное требование — именно требование, чтобы нравственное содержание не осталось только теоретическим, а чтобы оно практически *осуществлялось*: должное по самому понятию *должно осуществляться.* Бессилие добра не есть добро, и никак нельзя признать должным тот факт, что лишь *часть* человечества желает должного, что весьма *немногие* живут как должно и что *никто* не может привести мир в должное состояние. По общему понятию добро и благо должны бы покрывать друг друга — второе должно бы быть прямым, всеобщим и необходимым следствием первого — представлять собою безусловную желательность и действительность добра. Но фактически они друг друга не покрывают, благо отделяется от добра и в

этой отдельности понимается как *благополучие*. Реальная недостаточность идеи добра побуждает обратиться к этому принципу благополучия, который, по-видимому, обладает, как побуждение к действию, тою фактическою всеобщностью и необходимостью, которых недостает чисто нравственным требованиям. Ибо всякая цель действия, которую кто-нибудь себе ставит, непременно заключает в себе прямо или косвенно тот признак, что достижение этой цели удовлетворяет действующего, или служит к его благополучию, тогда как далеко не всякая цель деятельности заключает в себе прямо или хотя бы лишь косвенно признак нравственного добра. Всякое желание, как такое, есть, по-видимому, лишь желание своего удовлетворения, т. е. благополучия; желать злополучия или неудовлетворенности значило бы то же, что желать заведомо нежелательного, т. е. прямая бессмыслица. И если само нравственное добро для своего осуществления в действительности должно стать желательным, то, значит, этическое начало оказывается в зависимости от практической (в тесном смысле) идеи реального блага, или благополучия, которая и ставится верховным принципом человеческих действий.

Этот *эвдемонистический* принцип (от греч. εὐδαιμονία — блаженное состояние, благополучие) имеет то видимое преимущество, что он не вызывает вопроса *почему*? Можно спрашивать, почему я должен стремиться к нравственному добру, когда это стремление противоречит моим естественным влечениям и причиняет мне только страдания, но нельзя спрашивать, почему я должен желать своего благополучия, ибо я его и без того желаю по необходимости природы,— это желание нераздельно связано с моим существованием и есть его прямое выражение: я существую как желающий и желаю, конечно, лишь того, что́ меня удовлетворяет или что мне приятно. Всякий полагает свое благополучие или в том, что непосредственно причиняет ему удовольствие, или в том, что к этому ведет, т. е. служит как средство для доставления приятных состояний. Таким образом, благополучие определяется ближайшим образом чрез понятие *удовольствия* (греч. ἡδονή, откуда учение *идонизма*, или *гедонизма*).

II

Когда вместо должного поставлено желательное, то цель жизни или высшее благо сводится к удовольствию. Это понятие при кажущейся ясности, простоте и реальности встречает непреодолимые затруднения именно на пу-

ти своего реального применения. Из того общего факта, что всякий хочет того, что ему приятно, никакого общего принципа или правила действия вывести невозможно. Дело в том, что в понятии удовольствия его всеобщность есть только формально-логическая, или отвлеченная, не выражающая никакого действительного единства. Утверждение, что окончательная цель всех поступков есть (прямо или косвенно) удовольствие, т. е. удовлетворение действующего лица, так же бесспорно, но и так же бессодержательно, как, напр., утверждение, что все поступки чем-нибудь кончаются, или что все действия к чему-нибудь направлены. В данной действительности вовсе нельзя найти одного универсального удовольствия, а есть лишь неопределенное множество всевозможных удовольствий, не имеющих между собою ничего общего. Один человек находит величайшее наслаждение в том, чтобы пить водку, а другой ищет «блаженств, которым нет названья и меры нет» [2]; но и этот, когда испытывает крайний голод или жажду, забывает о всяких запредельных благах и более всего желает еды и питья. С другой стороны, при известных условиях все то, что прежде доставляло удовольствие или казалось приятным, перестает быть привлекательным, и даже самая жизнь теряет всякую цену.

В действительности идея удовольствия относится к необъятному хаосу случайных влечений, разнообразных по индивидуальным характерам и вкусам, степеням развития людей, их возрастам, внешним положениям и минутным состояниям. Какое же определенное выражение можно дать удовольствию как общему практическому принципу? Разве то, что «пусть всякий действует так, чтоб по возможности доставить себе то, что ему приятно в настоящем»? Такое правило, вообще говоря, твердо установленное и более или менее успешно применяемое в царстве животном, неудобно для человеческой практики благодаря двум обстоятельствам: 1) присутствию у человека стремлений противуестественных, осуществление которых хотя и доставляет желательное удовольствие, но вместе с тем ведет к явной и несомненной гибели, т. е. к тому, что для всякого в высшей степени нежелательно, и 2) присутствию человеческого разума, сравнивающего различные (естественные) влечения и удовольствия друг с другом и оценивающего их по отношению к их дальнейшим последствиям. В зачаточной форме такая оценка уже встречается, впрочем, и у животных, действующих или воздерживающихся от действия не по одним только побуждениям непосредственного удовольствия или неудовольствия, а также и по соображению

дальнейших приятных или неприятных последствий, проистекающих от того или другого поведения. Но у животных это соображение не идет далее простых сочетаний, напр. представления о самовольно схваченном куске говядины с представлением об ударах хлыстом и т. п. Более отвлеченный характер человеческого разума позволяет ему помимо таких простейших соображений делать общие сопоставления ближайших мотивов удовольствия с их отдаленными последствиями, и вот на этом пути наиболее смелый представитель чистого идонизма в древней философии, Игезий Киренский, пришел к убеждению, что с точки зрения удовольствия жить вообще не стоит, потому что стремление к наслаждению или безуспешно и в этом случае мучительно, или же, достигая цели, оказывается обманчивым, так как за мгновенным чувством удовлетворения неизбежно следует скука и новая мучительная погоня за обманом. При невозможности достигнуть настоящего удовольствия следует стараться об избавлении себя от неудовольствий, а для этого вернейшее средство — умереть. Так заключал Игезий, за что и был прозван *внушителем смерти* (πεισιθάνατος) [3]. Но и независимо от таких крайних заключений несостоятельность «удовольствия», как принципа, ясна из анализа самого понятия.

III

Простое стремление к удовольствию не может быть принципом деятельности, потому что само по себе оно неопределенно и бессодержательно, а свое действительное, но совершенно неустойчивое содержание имеет только в случайных предметах, его вызывающих.— В бесконечном многообразии всевозможных приятных состояний общим и необходимым оказывается только то, что момент достижения какой бы то ни было цели, или желанного предмета, непременно ощущается и заранее представляется как удовольствие, т. е. как удовлетворенное или успокоенное желание. Но эта крайне элементарная психологическая истина не содержит в себе ни малейшего указания ни на свойство желанного, ни на способы его достижения,— и то, и другое остаются во всем своем эмпирическом разнообразии и случайности, и точка зрения удовольствия не дает нам сама по себе никакого действительного определения того *высшего блага*, которому должны быть подчинены все прочие, а следовательно, и никакого принципа и правила для деятельности. Дело будет еще яснее, если мы возьмем удовольствие не в его общем понятии, как удовлетворенное

желание, а в его конкретных состояниях, т. е. в тех или других ощущениях приятности. Будучи лишь следствием стремления, достигшего своей цели, а не целью, такие состояния не бывают желательны сами по себе. Желаются известные, определенные реальности, а не приятные ощущения, от них происходящие. Для голодного и жаждущего хлеб и вода суть прямо вожделенные предметы, а не средство для получения вкусовых удовольствий. Конечно, мы по опыту знаем, что есть, когда голоден, очень приятно, но младенец стремится сосать прежде всякого опыта; и потом по достижении известного возраста у него возникают очень сильные желания таких предметов, действительная приятность которых им еще вовсе не изведана. Прибегать в этом случае к «наследственности» совершенно бесполезно, ибо тогда по восходящим степеням родства пришлось бы добраться до химических молекул, о которых едва ли кто решится утверждать, что они стремятся вступать в определенные соединения единственно лишь в силу воспоминания о приятности прежних подобных соединений.— Напомним еще обстоятельство, не позволяющее отождествлять благо с фактом удовольствия. Всякому по опыту известно, что степень желательности каких-либо предметов или состояний далеко не всегда соответствует степени реальной приятности ощущений, ими доставляемых. Так, при сильном эротическом влечении к определенному лицу другого пола факт обладания именно этим лицом желается как величайшее блаженство, перед которым исчезает желательность обладания всяким другим лицом, между тем реальная приятность, доставляемая этим бесконечно-желательным фактом, наверное, ничего общего с бесконечностью не имеет и приблизительно равна приятности всякого иного удовлетворения данных инстинктов.— Вообще желательность тех или других предметов, или их значение как благ, определяется не последующими субъективными состояниями удовольствия, а объективными взаимоотношениями этих предметов с нашею телесною или душевною природою, причем источники и свойства этих отношений большею частью не сознаются нами с достаточною ясностью, а обнаруживают лишь свое действие в виде слепого влечения.

Но если удовольствие не есть сущность блага, или желанного как такого, то оно во всяком случае есть его постоянный признак. Каковы бы ни были основные причины желательности данных предметов и состояний, являющихся нам как блага, во всяком случае несомненно, что достигнутое благо или исполненное желание всегда сопро-

вождается ощущением удовольствия, которое, таким образом, будучи неразрывно связано с действительным благом вообще, как его необходимое последствие, может служить и для определения высшего блага, по крайней мере в смысле практического принципа.

Высшее благо с этой точки зрения есть такое состояние, которое доставляет наибольшую сумму удовлетворения. Сумма же эта определяется не только прямо — чрез сложение приятных состояний, но и косвенно — чрез вычитание состояний неприятных. Другими словами, высшее благополучие состоит в обладании такими благами, которые в совокупности, или в окончательном результате, доставляют maximum наслаждения и minimum страдания *. Деятельным началом является здесь не простое стремление к непосредственному удовольствию, а *благоразумие*, оценивающее различные удовольствия и выбирающее между ними те, которые более прочны и обеспечены от страдания. Благополучным или счастливым признается здесь не тот, кто в данную минуту испытывает сильнейшее наслаждение, а тот, чья жизнь в общем представляет постоянный перевес приятных состояний над мучительными,— кто в итоге более наслаждается, чем страдает. «Благоразумный, — говорит Аристотель,— гонится за беспечальным состоянием, а не за приятным» (Ὁ φρόνιμος τὸ ἄλυπον διώκει, οὐ τὸ ἡδύ) [4]. Такова точка зрения эвдемонизма в собственном смысле, или *эвдемонизма благоразумного*. Последователь этого учения не будет «валяться в тине чувственных удовольствий», разрушающих душу и тело,— он находит свое благополучие главным образом в тех высших наслаждениях, умственных и эстетических, которые при наибольшей прочности связаны с наименьшим страданием.

IV

Несмотря на свою сравнительную благовидность, эвдемонизм благоразумия разделяет общую судьбу всякого эвдемонизма: и он оказывается лишь мнимым принципом.

---

* Независимо от всякого принципиального пессимизма, избавление от страданий имеет с эвдемонистической точки зрения больше значения, чем положительный факт удовольствия. Страдания от неудовлетворения сильно индивидуализованной половой страсти, доводящие нередко до самоубийства, без сравнения более значительны, нежели приятность удовлетворения, которое может быть признано великим благом, лишь поскольку оно избавляет от тех великих страданий.

Когда благо определяется как благополучие, то все дело в его достижении и прочном обладании; но ни то, ни другое не может быть обеспечено никаким благоразумием.

Наша жизнь и судьба зависят от причин и деятелей, не подвластных решениям и мерам нашей житейской мудрости; и большею частью благоразумный эгоист только теряет случаи действительных, хотя и мимолетных удовольствий, нисколько не приобретая через это прочного благополучия. Непрочность всех благ тем более здесь фатальна, что человек, в отличие от животных, заранее о ней знает: неизбежное в будущем крушение всякого счастия бросает свою тень и на минуты настоящего наслаждения. Но и в тех редких случаях, когда благоразумное пользование жизнью действительно доставляет количественный перевес беспечальных состояний над тяжелыми и мучительными, торжество эвдемонизма есть только кажущееся, ибо оно основано на произвольном исключении из счета *качественного* момента наших душевных состояний (разумею качество даже не в моральном смысле, который пока может быть спорным, а только в психологическом, или, точнее, психофизическом,— именно степень напряженности приятных ощущений). Несомненно, что самые сильные, захватывающие наслаждения суть все-таки не те, которые рекомендуются благоразумием, а те, которые связаны с дикими страстями,— пусть и здесь во многих случаях приятность удовлетворения несоразмерна силе желания, но все-таки она несравненно напряженнее всех тех ощущений, которые даются при умеренном и аккуратном пользовании жизнью. Когда благоразумие внушает нам, что страсти ведут к гибели, то, вовсе не оспаривая этой истины, мы можем только напомнить другую:

Все, все, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья...

На это нельзя ничего возразить с точки зрения эвдемонистической. На каком основании буду я отказываться от «неизъяснимых наслаждений» в пользу какого-то скучного благоденствия? Страсти ведут к гибели, но разве благоразумие избавляет от гибели? Где тот человек, который посредством одного благоразумного поведения одержал победу над смертью?

Голос страстей может оказаться неправым лишь перед чем-нибудь высшим. Он умолкает перед небесными громами, но его не в силах заглушить вялые речи благоразумия.

Удовлетворение страстей, ведущих к гибели, не может

быть, конечно, высшим благом; но оно может с общей точки зрения эвдемонизма иметь решительное преимущество над невинными удовольствиями хорошего поведения, *не избавляющего от гибели.* Положим, умственные и эстетические удовольствия не только невинны, но и возвышенны; однако это их достоинство связано с такими ограничениями, которые не позволяют и за этими благами признать значение высшего блага.

1. Эти «духовные» удовольствия по существу своему доступны только для людей с тонким эстетическим и умственным развитием, т. е. во всяком случае для немногих, тогда как высшее благо необходимо должно быть всеобщим. Никакой прогресс домократических учреждений не даст ослу способности находить удовольствие в симфониях Бетховена и не заставит свинью, не знающую вкуса даже в апельсинах, наслаждаться сонетами Данта и Петрарки или поэмами Шелли.

2. И для тех, кому доступны умственные и эстетические наслаждения, они недостаточны. Относясь лишь к определенным душевным способностям и силам и не касаясь других, они не могут наполнить целую жизнь. Только теоретическая, созерцательная сторона человека оказывается тут более или менее удовлетворенною, а деятельная, практическая жизнь лишена всякого твердого руководства. Умственные и эстетические блага, как предметы чистого созерцания, не воздействуют на жизненное хотение.

Мы не хотим небесных звезд,—
Любуясь их красой [6].

И потому у людей, с эвдемонистической точки зрения ставящих выше всего науку и искусство (т. е. наслаждение ими), практическая воля остается без господствующего определения, и слепые страсти беспрепятственно овладевают ею, показывая несостоятельность благоразумного эвдемонизма как правящего начала жизни.

3. Эта несостоятельность сказывается еще в его бессилии против теоретического скептицизма, подрывающего ценность самих предметов умственной и художественной деятельности. Положим, я нахожу настоящее наслаждение в созерцании красоты и в исследовании истины, но мой рассудок — высший авторитет для «благоразумного» эвдемониста — говорит мне, что красота есть субъективный призрак, а истина недоступна человеческому познанию,— мое наслаждение этим отравлено, а для последовательного ума становится совсем невозможным. Но и без такой после-

довательности ясно, что наслаждение заведомым обманом не может разумно утверждаться как высшее благо.

4. Но, положим, наш эпикуреец чужд такого скептицизма и безотчетно предается наслаждениям мысли и творчества, не спрашивая об окончательном значении их предметов. Для него эти «духовные блага» могут казаться вечными; но его собственная способность ими наслаждаться во всяком случае далека от этого свойства, она разве только на немного переживает способность к чувственным наслаждениям.

Между тем именно *прочность* или долговечность удовольствий есть основное притязание *благоразумного* эвдемонизма, главное предполагаемое его преимущество перед простым стремлением к непосредственно приятному. Конечно, если бы наши удовольствия были пребывающими реальностями, которые можно было бы накоплять как имущество, то благоразумный эвдемонист, придя в дряхлость, мог бы все-таки считать себя более богатым, чем какой-нибудь беспутный прожигатель жизни, преждевременно погибший. Но так как на самом деле *прошедшие* наслаждения суть только воспоминания, то наш мудрый эпикуреец, если только он останется до смерти верен эвдемонистической точке зрения, наверное, пожалеет, что ради слабого воспоминания о невинных радостях ума и эстетического вкуса он пожертвовал случаями наслаждений, гораздо более интенсивных, которые, *как неиспытанные*, возбуждают и в эту минуту его желание — неисполнимое и мучительное.— Мнимое превосходство благоразумного эвдемонизма над простым прожиганием жизни держится лишь на логически-непозволительном смешении двух точек зрения. Одно из двух: или мы имеем в виду *настоящий* момент наслаждения, и в таком случае нужно отказаться от благоразумия, свойственного даже животным; или же мы соображаем последствия своих поступков в *будущем*, и в этом случае спрашивается: какой же именно момент будущего мы должны полагать в основание своего расчета? Было бы явно бессмысленно брать какой-нибудь другой момент, кроме *последнего*, выражающего *итог* всей жизни, но в этот последний предсмертный момент весь эвдемонистический расчет сводится к нулю, и всякое возможное преимущество благоразумных наслаждений перед безумными (с эвдемонистической точки зрения) совершенно исчезает. Так как все наслаждения, становясь прошедшими, перестают быть наслаждениями, и это *заранее известно*, то понятие «сумма наслаждений» лишено действительного смысла: сумма нулей нисколько не больше простого нуля.

V

Если обладание *внешними* благами — как в виде наслаждения настоящей минуты, так и в виде более прочного счастия, мнимообеспеченного благоразумием,— оказывается обманчивым и несостоятельным, то не заключается ли истинное благополучие, или высшее благо, в *свободе* от тех внешних стремлений и привязанностей, которые, обманывая и порабощая человека, делают его несчастным? Все внешние блага или оказываются не стоящими желания, или еще раньше обнаружения своей существенной неудовлетворительности эти мнимые блага, завися от внешних причин, не находящихся во власти человека, отнимаются у него, делая его вдвойне несчастным. Никто не может быть избавлен от несчастия, следовательно, не может быть счастливым, пока его воля связана с такими предметами, обладание которыми для него случайно. Если истинное благополучие есть состояние прочной удовлетворенности, то истинно благополучным может быть лишь человек, находящий себе удовлетворение в том, что не может быть у него отнято, т. е. в себе самом.

Пусть только человек будет внутренно свободен от привязанности к внешним и случайным предметам, и он будет неизменно удовлетворен и благополучен. Не подчиняясь ничему постороннему, всецело обладая самим собою, он обладает всем, и даже больше, чем всем. Если я свободен от хотения известной вещи, то я в большей степени ее господин, чем тот, кто обладает ею с желанием; если я равнодушен к власти, я больше, чем властитель, к ней привязанный; если я равнодушен ко всему миру, я выше всемирного владыки.

Этот принцип *самодостаточности* (αὐτάρκεια), выражая безусловное требование, имеет на самом деле лишь отрицательную и условную силу. Во-первых, его действие обусловлено теми самыми внешними благами, которые он отрицает. Пока человек к ним привязан, освобождение от этой привязанности *желательно* для его высшего сознания и дает содержание его деятельности. Точно так же, пока человек чувствителен к случайным страданиям внешней жизни, торжество над ними, непоколебимость в бедствиях может давать ему высшее удовлетворение. Но когда он возвысился над привязанностью к внешним благам и над страхом внешнего злополучия, то в чем же будет состоять положительное содержание его жизни? Неужели только в чувстве услаждения этою победою? Но тогда принцип самодостаточности превращается в пустое самодовольство,

вместо грандиозного получает комический характер. При этой неудовлетворительности окончательного результата нет надобности настаивать на том, что сила духа, необходимая для его достижения, дается не всякому, да и у того, кому дается, не сохраняется всегда до конца, так что принцип самодостаточности не имеет в самом себе достаточной силы своего осуществления, оказываясь и с этой стороны лишь мнимым принципом. Освобождение от рабства низшим, случайным благам может быть только *условием* для получения высшего блага, а не самим этим благом; храм, из которого выброшены идолы, его наполнявшие, через это одно не становится еще святынею Божией,— сам по себе он остается только пустым местом *.

VI

Личность человеческая не находит окончательного себе удовлетворения или благополучия ни во внешних житейских благах, ни в себе самой (т. е. пустой форме самосознания). Единственный для нее выход представляется, по-видимому, в том соображении, что человек не есть только отдельная особь, но и часть собирательного целого и что свое настоящее благополучие, положительный интерес своей жизни он находит в служении общему благу или общей пользе.

Таков принцип *утилитаризма,* находящийся в очевидном соответствии с нравственным принципом альтруизма, который требует жить для других, помогать по возможности всем и служить чужому благу как своему собственному. По мысли самих представителей утилитаризма, их учение должно в практическом применении совпадать с альтруистическою моралью, или с заповедями справедливости и милосердия. «Я должен,— пишет, например, Милль,— опять повторить то, что противники утилитаризма редко имеют справедливость за ним признать,— именно, что *счастие* (happiness), образующее утилитарное мерило правильного поведения, не есть собственное счастие действующего лица (в отдельности взятого), а счастие всех тех, к кому относится его деятельность. Между своим собственным счастием и

---

* Принцип самодостаточности в практическом применении совпадает отчасти с нравственным принципом аскетизма; но существенное различие между ними в исходной точке или первоначальном мотиве, который в аскетизме есть стремление к преобладанию духа над плотью в смысле *должного* отношения человека к тому, что ниже его, тогда как требование самодостаточности исходит из стремления к благополучию, так что этот принцип автаркии может быть правильно обозначен как *эвдемонистический аскетизм.*

счастием других он, по требованию утилитаризма, должен быть так же беспристрастным, как если бы он был незаинтересованным и благосклонным зрителем. Этика пользы находит всецелое выражение своего духа в золотом правиле Иисуса Назаретского. Поступать так, как желаешь, чтобы с тобой поступали, и любить ближнего, как самого себя,— вот что составляет идеальное совершенство утилитарной нравственности» (*J. S. Mill,* Utilitarism, 5 ed. Lond., 1874, pp. 24—25) [7]

Не оцененное Миллем различие между этими двумя принципами — утилитарным и альтруистическим — состоит в том, что правило жить для других предписывается альтруизмом как *должное* отношение человека к подобным ему, или как нравственный долг в силу чистой идеи добра, тогда как по учению утилитаризма человек хотя и должен служить общему благу и беспристрастно судить между своими и чужими интересами, но в последнем основании лишь потому, что такое отношение (будто бы) всего полезнее или выгоднее ему самому, так что нравственная деятельность не нуждается в каком-нибудь особом, самостоятельном принципе, противуположном эгоизму, а есть следствие того же эгоизма, правильно понятого; а так как эгоизм есть у всякого, то утилитарная мораль годится для всех без исключения и, таким образом, имеет в глазах своих последователей преимущество перед моралью прямого альтруизма, утверждается ли этот последний в силу простого симпатического чувства или же во имя чистого долга. С этим связано другое преимущество утилитаризма, по мнению его сторонников, а именно: они утверждают, что этот принцип совершенно соответствует действительному историческому происхождению нравственных чувств и идей, которые все явились лишь результатом последовательно расширяемых и развиваемых соображений собственной пользы, так что самая высокая система нравственности есть лишь наиболее сложная трансформация первоначальных побуждений себялюбия. Если бы это утверждение и было справедливо, то вытекающее отсюда преимущество для утилитаризма было бы все-таки лишь кажущимся. Из того, что дуб происходит от желудя, а желудями кормят свиней, никак не следует, чтобы и сами дубы могли служить пищею свиньям. Точно так же, предполагая, что высшее нравственное учение имеет *генетическую* связь с эгоизмом, т. е. произошло из него путем последовательных видоизменений в прошедшем, мы не имеем права заключать, что эта высшая мораль и в настоящем, совершенном своем виде может опираться на своекорыстие, или быть пригодною и для

эгоистов. Очевидный опыт этому противоречит: *большинство* людей — ныне, как и во все времена,— находили для себя более *полезным отделять свою пользу от пользы общей.* А с другой стороны, самое предположение о первоначальном значении себялюбия, *единственного* основания всякой деятельности, противоречит истине.

Взгляд на происхождение нравственности из индивидуального эгоизма достаточно опровергается тем простым фактом, что именно *первоначально* господствующее значение в жизни существ принадлежит не индивидуальному, а родовому самоутверждению, которое для отдельных особей есть *самоотречение.* Какую пользу себе или какое удовлетворение своему индивидуальному эгоизму может находить птица, полагающая свою жизнь за птенцов, или рабочая пчела, умирающая за общую матку? * Решительное преобладание индивидуальных побуждений над родовыми и вместе с тем возможность принципиального и последовательного своекорыстия являются лишь в человечестве на известной ступени развития личного сознания, а поэтому и утилитаризм, поскольку он требует от личности самоограничения и самопожертвования не во имя каких-нибудь более сильных, чем она сама, начал, а лишь во имя ее собственного правильно понятого себялюбия,— такой утилитаризм может иметь смысл лишь как практическое учение, обращенное к отдельным людям в данном состоянии человечества. С этой только стороны нам и следует его здесь рассмотреть, тем более что вопросы об эмпирическом происхождении тех или других чувств и понятий не относятся прямо к предмету нравственной философии.

VII

«Всякий желает себе пользы; но польза всякого состоит в том, чтобы служить общей пользе; следовательно, всякий должен служить общей пользе». В этой формуле чистого утилитаризма верно только заключение, но его действительные основания вовсе не содержатся в тех двух посылках, из которых оно здесь выводится: эти две посылки неверны сами по себе и притом поставлены в ложное соотношение между собою.

Неверно, будто всякий желает своей пользы, ибо весьма

---

* О первоначальном характере самоотречения, или «борьбы за жизнь других» (struggle for life of others), см. в особенности Henry Drummond, Ascent of Man [8].— Из того, что самоотречение особи в пользу рода основано на реальной родовой солидарности, никак не следует, чтобы оно было то же, что эгоизм.

многие желают лишь того, что им доставляет непосредственное удовольствие, и находят это свое удовольствие в предметах совершенно бесполезных и даже вредных — в пьянстве, карточной игре, порнографии и т. п. Конечно, и к таким людям можно обращаться с проповедью общего блага, но при этом необходимо основываться на чем-нибудь другом, а никак не на их собственных желаниях.

Далее, и те люди, которые признают преимущество пользы или прочного удовлетворения над минутными наслаждениями, полагают свою пользу совсем не там, где указывает утилитаризм. Скупец отлично понимает, что все мимолетные удовольствия суть прах и тлен перед настоящими прочными благами, которые он и заключает в прочный несгораемый сундук, и в распоряжении утилитаристов нет таких аргументов, которые заставили бы его опорожнить этот сундук для целей филантропических. Скажут ли они ему, что собственная польза требует согласовать свои выгоды с выгодами ближних? Но ведь он исполнил это требование. Положим, в самом деле, что он добыл свое богатство, давая деньги в рост; это значит, что он оказывал услуги своим ближним, помогал им в нужде, ссужая деньгами. Он рисковал своим капиталом и за это получал известную прибыль, а они теряли эту прибыль, но зато пользовались чужим капиталом в то время, когда не имели собственного. Все дело происходило к обоюдной выгоде, и обе стороны беспристрастно судили между своими и чужими интересами. Почему же, однако, ни Милль, ни кто-либо из его единомышленников не согласится признать поведение этого благоразумного ростовщика настоящим образчиком утилитарной морали? Потому ли, что, накопляя деньги, он ими не пользовался? Это неверно: он ими пользовался в наибольшей мере, находя высочайшее удовлетворение в чувстве обладания своими сокровищами и в сознании своего могущества (см. «Скупой рыцарь» Пушкина) [9]; притом, чем больше накопленное богатство, тем более пользы может оно впоследствии принести другим людям; так что и с этой стороны своя и чужая выгоды оказываются уравновешенными.

Если утилитаристы не согласны признать деятельность благоразумного ростовщика за нормальную человеческую деятельность, то это объясняется лишь тем, что их требования в сущности идут гораздо дальше простого *соглашения* своей пользы с чужою: они требуют, чтобы человек *жертвовал* своею личною выгодой в пользу общего блага и в этом находил свою истинную пользу. Но такое требование, прямо противоречащее понятию «своей пользы», обусловлено

метафизическими предположениями, совершенно чуждыми доктрине чистого утилитаризма, а помимо них оно вполне произвольно.

Действительные случаи самопожертвования происходят или 1) в силу непосредственного движения симпатических чувств, когда, например, кто-нибудь без всяких размышлений, с опасностью собственной жизни спасает погибающего; или 2) в силу сострадательности, составляющей постоянно господствующее свойство характера, как, напр., у людей, по личной склонности посвящающих свою жизнь служению страждущим; или 3) в силу высокоразвитого сознания нравственного *долга*; или, наконец, 4) в силу религиозного вдохновения какою-нибудь идеей. Все эти мотивы вовсе не зависят от соображений пользы. Люди, над волею которых эти побуждения, порознь или в совокупности, имеют достаточную силу, будут жертвовать собою для блага других, нисколько не нуждаясь в основаниях иного рода *.

Но есть множество людей без природной доброты, без способности к нравственным и религиозным увлечениям, без ясного сознания долга и без восприимчивости к голосу совести. Вот именно на таких людях утилитаризм и должен бы был показать свою силу, убеждая их в том, что истинная польза их состоит в служении общему благу даже до самопожертвования. Но это явно невозможно, ибо эти люди именно тем и отличаются, что полагают свою пользу не в благе других, а исключительно в своем эгоистическом благополучии.

Под *пользою* в отличие от удовольствия разумеется *прочное* или обеспеченное удовлетворение, и было бы совершенно нелепо доказывать практическому материалисту, что, полагая жизнь свою за ближних или за идею, он этим обеспечивает себе прочное удовлетворение *своих*, то есть материальных, интересов.

Ясно, что утверждаемая утилитаризмом связь между тою пользою, которую всякий желает *для себя*, и тою, которую это учение считает настоящею или истинною, есть лишь грубый софизм, основанный на двояком значении слова «польза». Берется сначала та аксиома, что всякий хочет того, что его удовлетворяет, далее все фактическое многообразие предметов и способов удовлетворения обозначается общим термином «польза», затем под этот термин подстав-

* Есть еще пятый возможный мотив — загробный интерес, желание приобрести вечное райское блаженство. Это побуждение, хотя утилитарное в широком смысле, связано опять-таки с предположениями другого порядка, принципиально отвергаемыми современною доктриной пользы.

ляется совершенно новое понятие *общего* блага, которому дается тоже название *пользы*, и на этом тождестве термина при различии и даже противуположности самих понятий строится то умозаключение, что так как всякий желает себе пользы, а польза состоит в общем благе или наибольшем благополучии всех, то всякий должен желать этого общего блага и служить ему. Но на самом деле та польза, которую желает себе *всякий*, не имеет *необходимого* отношения к всеобщему благополучию, а та польза, которая состоит в общем благополучии, не есть та, которую желает всякий, и одной подтасовки понятий недостаточно, чтобы заставить кого-нибудь хотеть не того, чего ему на самом деле хочется, или находить свою пользу не в том, в чем он ее действительно находит.

Различные видоизменения утилитарной формулы не делают ее более убедительною. Так, исходя из понятия пользы как *прочного* удовлетворения, можно утверждать, что личное счастие не дает прочного удовлетворения, так как оно связано с предметами случайными и преходящими, тогда как общее благо человечества, поскольку оно относится и ко всем будущим поколениям, есть предмет неизменно пребывающий, и потому служение ему может удовлетворять прочным образом. Если этот аргумент обращен ко «всякому», то всякий может на него возразить следующее. «Пусть устройство моего личного счастия не даст мне *прочного* удовлетворения, но забота о счастии будущего человечества не дает мне вовсе *никакого* удовлетворения, ибо я никак не могу удовлетвориться таким благом, которое если и будет когда-нибудь существовать, то во всяком случае *не* как *мое* благо, так как меня при этом, наверное, не будет; поэтому если в личном благополучии нет для меня пользы, то в благополучии всеобщем и подавно: как могу я искать себе *пользу* в том, чем я заведомо никогда не буду *пользоваться*?»

Истинная мысль, к которой тяготеет утилитаризм в лучших своих представителях, есть идея *солидарности* всего человечества, вследствие чего частное благополучие каждого человека связано с всеобщим благополучием. Но эта идея не имеет своих корней в почве утилитаризма и не вмещается, как практический принцип, в пределах утилитарного и вообще эвдемонистического образа мыслей. Можно даже вполне признавать истину всеобщей солидарности и те последствия, которые из нее вытекают по естественному порядку вещей, не выводя, однако, отсюда никакого нравственного правила для своего поведения. Так, напр., распутный богач, живущий исключительно в свое собственное

удовольствие и никогда не ставящий благо ближних целью своих действий, может, однако, не без основания указывать на то, что в силу естественной связи вещей его изысканная роскошь способствует развитию промышленности и торговли, наук и художеств и дает заработок множеству неимущих людей.

Всеобщая солидарность, как естественный закон, существует и действует чрез отдельных лиц независимо от их воли и поведения, и если я, заботясь только о своей личной пользе, невольно содействую пользе общей, то чего же еще от меня больше требовать с точки зрения утилитаризма? А с другой стороны, всеобщая солидарность далеко не есть то же самое, что всеобщее благополучие. Из того, что человечество солидарно в себе, вовсе не следует, что оно должно быть непременно счастливым: оно может быть солидарным в бедствиях и гибели. Поэтому если я и сделал идею всеобщей солидарности практическим правилом моего собственного поведения и в силу этого жертвую своими личными выгодами для общего блага, а между тем человечество осуждено на гибель и его «благо» оказывается обманом, то какая от моего самопожертвования будет *польза* и мне, и самому человечеству? Таким образом, если бы и было возможно идею всеобщей солидарности, в смысле практического правила, связать внутренно с принципом утилитаризма, то это было бы для него совершенно *бесполезно*.

Утилитаризм есть высшая форма эвдемонистических взглядов, и несостоятельность этой доктрины есть осуждение всей той практической философии, которая своим высшим началом ставит благо в смысле благополучия или своекорыстного удовлетворения. Кажущаяся реальная всеобщность и необходимость этого принципа, состоящая в том, что все непременно желают себе благополучия, оказывается совершенно мнимою, ибо 1) общее название блага или благополучия относится в действительности к бесконечному множеству различных предметов, несводимых ни к какому внутреннему единству, а 2) всеобщее стремление к собственному благополучию (в каком бы смысле ни разумелось это слово) ни в каком случае не заключает в себе ручательства и условий для достижения этой цели. Таким образом, принцип благополучия остается только *требованием* и, следовательно, не имеет никакого преимущества перед принципом должного, или нравственного, добра, единственный недостаток которого состоит ведь именно в том, что он может оставаться только требованием, не имея собственной силы необходимого осуществления. Напротив, при этом общем недостатке нравственный принцип имеет перед

эвдемонистическим огромное преимущество *внутреннего* достоинства, *идеальной* всеобщности и необходимости, ибо нравственное добро, определяемое не личным произволом, а всеобщим разумом и совестью, есть по необходимости одно и то же для всех, тогда как под благополучием всякий имеет право понимать все, что ему угодно.

Итак, у нас пока только два требования — разумное *требование* долга и природное *требование* благополучия — 1) *все люди должны быть добродетельны* и 2) *все люди хотят быть счастливыми.* Оба эти требования имеют естественные опоры в существе человека, но оба не заключают в себе достаточных оснований или условий для своего осуществления, при этом они фактически не связаны между собою, весьма обыкновенно противоречат друг другу, и попытка принципиального их соглашения (в утилитаризме) не выдерживает критики.

Требования эти неравного достоинства, и если бы в качестве принципа практической философии приходилось выбирать между недостаточно сильною, но зато ясною, определенною и возвышенною идеей нравственного добра и столь же бессильною, но, сверх того, неясною, неопределенною и низменною идеей благополучия, то, конечно, все разумные основания были бы в пользу первой.

Но прежде чем утверждать печальную необходимость такого выбора, вникнем глубже в общую нравственную основу человеческой природы, которую мы до сих пор рассматривали главным образом лишь в особом развитии ее трех частных проявлений.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ДОБРО ОТ БОГА

Глава седьмая

Единство нравственных основ

I

Когда человек поступает дурно в каком-нибудь отношении, например когда он обижает своих ближних положительным или хотя бы только отрицательным образом — отказываясь помочь им в нужде, ему бывает потом *совестно.* Вот настоящее душевное зерно всего человеческого добра и отличительный признак человека как существа нравственного.

Что, собственно, здесь испытывается? Во-первых, у нас

является чувство жалости к обиженному, которое не проявилось в момент самой обиды, и это доказывает, между прочим, что наша душевная природа может иметь внутренние движения более глубокие и вместе с тем более сильные, нежели наличность материальных мотивов: чисто мысленная рефлексия в состоянии вызвать то чувство, которое было глухо к внешним впечатлениям, невидимое чужое бедствие оказалось более действительным, нежели видимое.

Во-вторых, к этому простому (хотя уже утонченному отсутствием видимого предмета) чувству жалости присоединяется здесь новое его (еще более одухотворенное) видоизменение, так как мы не только жалеем того или тех, кого прежде не жалели, но еще жалеем о том, что тогда их не пожалели, жалеем, что были безжалостны, — к сожалению о потерпевшем от обиды присоединяется здесь сожаление о самом себе как обидчике.

Но этими двумя психическими моментами дело далеко не исчерпывается. Всю свою душевную остроту и нравственную многозначительность разбираемое чувство получает от третьего момента, состоящего в том, что мысль о нашем безжалостном поступке вызывает в нас кроме естественной реакции соответствующего чувства — жалости еще более сильную реакцию другого, по-видимому вовсе сюда не относящегося, чувства — стыда: мы не только жалеем о своем жестоком поступке, но и стыдимся его, хотя бы ничего специально-*постыдного* в нем не было. Этот третий момент настолько здесь важен, что характеризует собою все душевное состояние, так что вместо «мне совестно» мы прямо говорим «мне стыдно», J'ai honte, ich schäme, mich, I am ashamed. В древних языках слова, соответствующие «совести», не были употребительны в живой речи, заменяясь словами, соответствующими «стыду»,— ясное указание на то, что первичный корень совести заключается именно в чувстве стыда. Что же это значит?

II

Если мысль о допущенном нарушении любого из нравственных требований сверх соответствующего воздействия со стороны пострадавшего нравственного элемента вызывает еще воздействие стыда, которого требования в его собственной области (отношении человека к его низшей природе, или плоти) не были, однако, нарушены данным поступком, не имевшим ничего противного стыдливости или чувству человеческого превосходства над материаль-

ною природою, то, значит, ясно, что *различение* в нравственной природе человека трех коренных основ не должно переходить в их *разделение*, что эти три корня на известной глубине срастаются в один и что нравственный порядок во всей совокупности своих норм есть по образующей сущности своей только расчленение одного и того же начала, обращенного в ту или другую сторону. Чувство стыда, будучи реальнейшим образом связано с фактами половой сферы, перехватывает за пределы материальной жизни и, как выражение формального неодобрения, сопровождает всякое нарушение нравственной нормы, к какой бы области отношений она ни принадлежала. Во всех языках, насколько мне известно, слова, соответствующие нашему «стыд», неизменно отличаются двумя особенностями: 1) связью с предметами половой сферы (αἰδώζ, αιδοια, pudor — pudenda, honte — parties honteuses, Scham — Schamtheile) и 2) применением этих слов ко всем случаям неодобряемого нарушения нравственных требований *вообще*. Для того, чтобы отрицать особое половое значение стыда (или специальную постыдность плотских отношений между полами), а равно и для того, чтобы ограничивать стыд *одним этим* значением, нужно прежде всего отречься от человеческого слова, признав его за бессмысленную случайность.

Общий нравственный смысл стыда есть лишь дальнейшее внутреннее развитие того, что заключается уже в особом первоначальном его проявлении по поводу фактов половой жизни.

III

Сущность жизни, ее главное дело — для животных, — несомненно, заключается в увековечении чрез воспроизведение в новых единицах той особой формы органического бытия, которая представляется тем или другим животным. Я говорю, что это есть сущность жизни *для* них, а не только *в* них, ибо первенствующая и единственная в своем роде важность генитального интереса внутренно ими переживается и ощущается, хотя, конечно, лишь невольно и безотчетно. Если посмотреть на собаку, ждущую лакомого куска, то ее поза, выражение глаз и все ее существо как будто свидетельствуют, что главный нерв ее субъективного существования заключается в желудке. Но самая прожорливая собака совершенно забывает о пище в пору любовного влечения, а если это самка, то добровольно отдает щенятам и свой корм, и самую жизнь. Здесь отдельное животное как бы признает добросовестно, что его единичная жизнь сама

по себе не важна, что дело не в ней, а только в сохранении данного типа органической жизни, передающегося через бесконечный ряд исчезающих особей. Образ бесконечности — единственно доступный для животного. Но отсюда понятно огромное, основное значение генитальной области и для жизни человеческой. Если человек есть по существу больше, чем животное, то его выделение из животного царства, его внутреннее самоопределение как человека должно начинаться именно в этой источной области, в этом средоточии органического бытия. Всякий другой пункт был бы сравнительно поверхностным. Только *здесь* животная особь чувствует бесконечность родовой жизни, полагает себя (как оно и есть) *лишь конечным явлением*, лишь средством, орудием родового процесса и без всякой борьбы и задержки отдается этой бесконечности рода, всецело поглощающей отдельное существование; и *здесь же*, в этом средоточии жизни человек сознает *недостаточность* этой родовой бесконечности, в которой животное находит свое высшее. И на человека его родовая сущность предъявляет свои права, и через него она хочет увековечиваться; но его внутреннее существо отвечает на такое требование: «Я не то же, что ты, я сверх тебя, я *не род*, хотя *от рода*,— я не genus, а genius [1]. Я хочу и могу быть бесконечным и бессмертным не в тебе только, а сам по себе. Ты влечешь меня в бездну своей дурной, пустой бесконечности, чтобы поглотить меня и уничтожить, но я ищу себе той истинной и полной бесконечности, которою мог бы поделиться и с тобою. То, что у меня от тебя, хочет смешаться с тобою и втянуть меня самого в твою бездну, над которою я поднялся, но мое собственное существо, которое не от тебя, стыдится этого смешения и противится ему, оно хочет, как единственно себя достойного, того истинного соединения, в котором увековечиваются оба соединяемые».

В чувстве полового стыда — и этим определяется его огромное принципиальное значение как основания не только материальной, но и формальной нравственности — человек признает для себя постыдным и, следовательно, дурным, недолжным не какое-нибудь частное и случайное уклонение от какой-нибудь нравственной нормы, а самую сущность того закона природы, которому подчиняется весь органический мир. Важно здесь не столько то, что человек вообще *стыдится*, сколько то, *чего* он стыдится. Обладая этою способностью стыда, не замечаемою у других животных, человек мог бы быть определен как животное *стыдящееся*. Это определение, лучшее многих других, не отмечало бы, однако, в человеке носителя особого мира, или нового

порядка бытия. Но тот факт, что человек прежде и больше всего стыдится именно самой сущности животной жизни, или коренного проявления природного бытия, прямо показывает его как существо сверхживотное и сверхприродное. Таким образом в *этом* стыде человек становится человеком в полном смысле.

IV

В генитальном акте воплощается бесконечность природного процесса, и, стыдясь этого акта, человек отвергает саму эту бесконечность как недостойную себя. Недостойно человека быть только средством, или орудием, природного процесса, в котором слепая сила жизни увековечивает себя на счет рождающих и гибнущих особей, поочередно *вымещающих* друг друга. Человек, как нравственное существо, не хочет повиноваться этому природному закону *вымещения* поколений, закону *вечной смерти*, он не хочет быть вымещающим и вымещаемым, он ощущает, сначала смутно, и потребность и способность *вместить* в себе самом всю полноту *вечной жизни*. Идеально он ее уже вмещает в себе, в самом этом акте своего человеческого сознания, но этого мало, ему надо осуществить идеальное в действительности, без чего идея есть только фантазия и высшее самосознание — только самомнение. *Сила* вечной жизни как факт существует: природа живет вечно и сияет вечною красою; но это равнодушная природа — равнодушная к отдельным существам, которые своею сменою поддерживают ее вечность. Но вот между этими существами оказывается одно, которое не согласно на такую страдательную роль: находя свою невольную службу природе постыдною для себя и награду за нее в виде личной смерти и родового бессмертия — недостаточною, это существо хочет быть не орудием, а обладателем вечной жизни. Для этого ему не нужно создавать из ничего никакой новой жизненной силы, а только овладеть тою, которая дана в природе, и воспользоваться ею для лучшего употребления.

Мы называем гениальными людей, у которых живая творческая сила не тратится вполне на внешнее дело плотского размножения, но идет еще и на внутреннее дело духовного творчества в той или другой области. Гениальный человек есть тот, который помимо жизни рода увековечивает себя самого и сохраняется в общем потомстве, хотя бы не производил своего. Но такое увековечение, если на нем остановиться как на окончательном, очевидно оказывается призрачным, ибо совершается на той же почве сме-

няющих друг друга и исчезающих поколений, так что ни тот, о котором помнят, ни те, которые помнят, настоящею жизнью не обладают. Значение гениальности в общепринятом смысле есть только *намек* на настоящее дело. Присущий нам истинный genius, говорящий громче всего в половом стыде, не требует от нас высоких способностей к искусствам и наукам, дающим славное имя в потомстве. Но он требует гораздо большего: как настоящий genius, т. е. связанный с целым родом (genus), хотя и выше его стоящий, он обращается не к одним только избранникам, а ко всем и каждому, всех и каждого остерегая от всего этого процесса дурной бесконечности, через который земная природа вечно, но напрасно строит жизнь на мертвых костях.

V

Предмет полового стыда есть не внешний факт животного соединения двух человеческих особей, а глубокий и всемирный смысл этого факта. Смысл этот прежде всего выражается, но далеко не исчерпывается тем, что при таком соединении человек подчиняется слепому влечению стихийной силы. Если бы тот путь, на который она его увлекает*, был сам по себе хорош, то следовало бы примириться с темным характером этого влечения в надежде со временем войти в его разум и свободно принять то, чему сперва невольно покорялся. Но настоящая сила полового стыда в том, что мы стыдимся здесь не вообще только своего подчинения природе, а своего подчинения ей в *дурном* деле — дурном *вполне*; ибо тот путь, на который влечет нас плотский инстинкт и от которого остерегает чувство стыда,— путь, в начале своем постыдный, в конце оказывается и безжалостным и нечестивым, чем ясно обнаруживается внутренняя связь всех трех нравственных норм, уже заключенных в первой. Половое воздержание есть не только аскетическое, но вместе с тем и альтруистическое и религиозное требование.

Закон того животного размножения, которого мы стыдимся, есть закон вымещения или вытеснения одних поколений другими, закон, прямо противный принципу всечеловеческой солидарности. Обращая силу своей жизни на произведение детей, мы отвращаемся от отцов, которым остается только умереть. Мы не можем ничего создавать из себя самих,— то, что мы даем будущему, мы отнимаем у прошедшего, и чрез нас потомки живут на счет предков, живут их смертью. Так поступает природа, она равнодушна и безжалостна, и мы за это, конечно, не отвечаем; но наше

собственное участие в этом равнодушном и безжалостном деле природы есть уже наша вина, хотя и невольная, и мы эту вину заранее смутно чувствуем в половом стыде. И мы тем более виновны, что наше участие в безжалостном деле природы, вытесняющей прежние поколения новыми, относится ближайшим образом к тем, кому мы особенно и всего более обязаны, к нашим собственным отцам и предкам, так что это дело оказывается противным не только жалости, но и благочестию.

VI

Тут есть какое-то великое противоречие, какая-то роковая антиномия, которую мы должны во всяком случае признать, если бы даже и не имели надежды разрешить ее. *Деторождение есть добро*; оно добро для матери, которая, по слову апостола, спасается деторождением [2], и, конечно, также добро для отца, участвующего в этом спасительном деле, добро, наконец, для получающих дар жизни. А вместе с тем также несомненно, что есть зло в плотском размножении, не случайное и внешнее зло тех или других бедствий, сообщаемых рождаемым вместе с жизнью, а существенное и нравственное зло в самом плотском акте, чрез который мы утверждаем собственным согласием темный путь природы, *постыдный* для нас своею слепотою, *безжалостный* к отходящему поколению и *нечестивый* потому, что это поколение — наши отцы. Но ведь это зло природного пути для человека может быть исправлено только самим человеком, и то, чего не сделал человек настоящего, может быть сделано человеком будущего, который, родившись тем же путем животной природы, может отречься от него и переменить закон жизни. Вот разрешение рокового противоречия: зло деторождения может быть упразднено самим же деторождением, которое чрез это становится добром. Но эта спасительность деторождения будет призрачна, если рождаемые будут делать то же, что и рождающие, так же согрешат и умрут. Ведь вся прелесть детей для нас, особая, человеческая их прелесть неразрывно связана с предположением и надеждою, что они будут не то, что мы, будут лучше нас — не количественно лучше, на один или два градуса, а по самому существу,— что они будут люди другой жизни, что в них действительное наше спасение — нас и всех предков наших. Должна же *человеческая* любовь к детям иметь в себе что-нибудь сверх того, что есть в куриной, должна же она иметь разумный смысл. Но какой же разумный смысл в том, чтобы цель своей жизни с восхищением и умилением

полагать в будущем негодяе, осуждая настоящего? Если представляемое детьми будущее отличается от настоящего только порядком времени, то в чем же эта особая прелесть детей? Если из этого зерна выйдет ядовитая или сорная трава, то чем же я восхищаюсь в зерне? Но дело в том, что возможность лучшего пути жизни, поднимающего нас над природою с ее темным и бессильным стремлением, чтобы открыть нам и в нас полноту силы и света, эта *возможность*, заключающаяся и в нас самих, как и в детях,— в них *полнее,* чем в нас, ибо сохраняется еще в своей целости, не растраченная, как у нас, в потоке пустой и дурной действительности. Эти существа еще не продали души своей и своего духовного первородства злым силам. Все согласны, что особая прелесть детей — в их невинности, но эта фактическая невинность не могла бы приводить нас в радость и восхищение, если бы мы были уверены, что она непременно будет потеряна. Мысль, что их ангелы прямо видят лицо Отца Небесного, не имела бы в себе ничего утешительного и назидательного, если бы соединялась с убеждением, что эти ангелы неизбежно сейчас ослепнут.

Если особая нравственная прелесть детей (на которой основана и эстетическая их привлекательность) зависит от большей для них возможности иного жизненного пути, то прежде, чем рождать детей ради этой *возможности*, не следует ли нам самим *действительно* изменить свой дурной путь? Поскольку мы не в силах этого сделать, деторождение *может быть* для нас добром и спасением; но на каком же основании мы будем заранее решать, что мы не в силах? И разве уверенность в нашем бессилии есть ручательство за будущую силу тех, кому мы передадим свою жизнь?

VII

Половой стыд относится не к физиологическому факту, отдельно взятому и в этой отдельности безразличному, а также и не к половой любви вообще, которая может быть непостыдной и составлять величайшее благо,— предостерегающий, а потом осуждающий голос полового стыда относится лишь к тому пути животной природы, который дурен для человека по существу своему, хотя может быть, при наличном состоянии человеческой жизни, злом меньшим, необходимым, т. е. относительным добром.

Но настоящего, безусловного добра нет на этом пути, и начинается он, по крайней мере для человека, с злоупотребления. В половой любви человеческой есть сторона положительная, которую я для ясности и краткости назову

«влюбленностью». Конечно, это явление аналогично половому влечению животных и вырастает на его почве, но ясно, что оно не может быть сведено к этому влечению, если только вообще не сводить человека к животному. Влюбленность *существенно* отличается от половой страсти животных своим индивидуальным, сверхродовым характером: предмет для влюбленного — *это* определенное лицо, и он стремится увековечить не род, а именно это лицо и себя с ним. От других видов индивидуальной любви человеческой: родительской и детской, братской и т. д.— влюбленность отличается особенно нераздельным в ней единством духовной и физической стороны: она по преимуществу относится к целому человеку, для влюбленного психическое и телесное существо любимого хотя разным образом, но *в равной степени* интересны, значительны, дороги, он привязан к ним с одинаковою напряженностью чувства *. Что же это значит с нравственной точки зрения? В пору расцветания всех сил человека в нем открывается новая духовно-физическая сила, наполняющая его восторгом и героическими стремлениями, и высший голос говорит ему, что эта сила дана ему недаром, что он может воспользоваться ею для великого, что то истинное и вечное соединение с другим лицом, какого требует пафос его любви, может восстановить в них образ совершенного человека и положить начало такому же воссозданию во всем человечестве. Конечно, восторг любви не всем влюбленным говорит одни и те же слова, но смысл того, что он им говорит, одинаков и представляет лишь с другой, положительной стороны то самое, что говорит половой стыд. Стыд удерживает человека от недолжного, животного пути, а пафос любви указывает на путь должный и высшую цель для той положительной избыточной силы, которая заключается в самом этом пафосе. Когда же человек эту высшую силу обращает туда же, на животное дело родотворения, то ясно, что он тратит ее по-пустому; ибо дело деторождения у человека, как и у животных, этого вовсе не требует, оно весьма успешно совершается чрез обыкновенные органические отправления без всякого высокого пафоса личной любви. Когда для произведения результата b достаточно простого действия c, а между тем на это употребляют сложное действие $a+c$, то очевидно, что вся сила a теряется понапрасну.

---

* См. об этом и дальнейшем в моих статьях *Смысл любви* («Вопросы философии и психологии», 1892—94) [3].

Чувство стыда служит естественною основой для принципа аскетизма, но содержание этого чувства не исчерпывается отрицательными правилами воздержания. Кроме присущего стыду формального начала долга, запрещающего нам поступки постыдные или недостойные и осуждающего нас по их совершении, есть в стыде и положительная сторона (в половой сфере связанная с «влюбленностью»), указывающая на то жизненное благо, которое охраняется нашим воздержанием и подвергается опасности или даже погибели при нашем воздержании от «дел плоти». В стыде противится влечениям плотского, животного пути не только формальная высота человеческого достоинства или принадлежащих разуму сверхживотных способностей бесконечного понимания и стремления, но еще и существенная жизненная *целость* человека, скрытая, однако не уничтоженная в данном его состоянии.

Здесь мы касаемся пределов метафизики, но, не переходя через них, не покидая почвы нравственной философии, мы можем и должны указать на эту положительную сторону основного нравственного чувства, фактически и логически несомненную. Стыд в своем первичном явлении не имел бы того особого жизненного характера, не был бы *локализированным* духовно-*органическим* чувством, если бы он выражал только формальное превосходство человеческого разума над иррациональным влечением животной природы: ведь *это* превосходство умственных способностей *не теряется* человеком на том пути, от которого его остерегает стыд,— теряется что-то другое, реально и существенно связанное с прямым предметом стыда, и недаром *половая* стыдливость называется также *целомудрием.*

Человек лишен *целости* своего существа и своей жизни, и в истинной, *целомудренной* любви к другому полу он стремится, надеется, мечтает восстановить эту целость. Такие стремления, надежды и мечты разрушаются тем актом минутного, внешнего и призрачного соединения, которым природа, заглушая стыд, подменивает желанную целость. Вместо духовно-телесного взаимопроникновения и общения двух человеческих существ является здесь лишь соприкосновение органических оболочек и смешение органических секретов (выделений), и это поверхностное, хотя и секретное, единение только подтверждает, усиливает и увековечивает глубокое фактическое разделение или раздробление человеческого существа. За основным делением на два пола или пополам идет обусловленное внешним

соединением этих полов дробление в порядке последовательности на ряды сменяющих и вытесняющих друг друга поколений, что и в порядке сосуществования ведет к созданию множества друг другу внешних, чуждых и при встрече враждебных особей. Целость, или солидарность, человека нарушена и вглубь, и вширь, и вдаль. Но это стремление к раздроблению, эта центробежная сила жизни есть тенденция, которая, хотя всюду осуществляется по частям, никогда не может осуществиться вполне. В человеке, где она имеет внутренний характер сознаваемого недолжного, или греха, ей противостоит и реагирует против нее также внутренне пребывающая целость существа человеческого: во-первых, в основном чувстве стыда, или целомудрия, противящегося смесительным и раздробительным стремлениям природы в области жизни реальной, или чувственной; реагирует и в положительном проявлении стыда — в пафосе целомудренной любви, не мирящейся ни с разделением полов, ни с их внешним, обманчивым соединением; затем в области жизни общественной уже размножившегося человека центробежная сила природы, проявляющаяся как *эгоизм каждого и антагонизм всех*, вызывает противодействие той же целости человека, выражающейся здесь как внутренняя солидарность извне разрозненных особей, психически ощущаемая в чувстве *жалости*.

IX

Центробежная и противуцелостная сила природы, стремящаяся разорвать единство человека и в его психофизической, и в его социальной жизни, действует в том же смысле и против связи, соединяющей его с абсолютным началом его бытия. Как существует в человеке естественный материализм — стремление рабски, с пресмыкающимся наслаждением отдаться слепым силам животности, как существует в нем естественный эгоизм — стремление внутренно обособиться от всего другого и все свое поставить безотносительно выше всего чужого, так существует в нем и естественный атеизм (разумею практический, так как теоретический иногда имеет чисто мозговой характер и есть лишь заблуждение ума, невинное в нравственном смысле) — практический атеизм, или гордое стремление отрешиться от абсолютного совершенства, поставить себя как безусловно независимое начало своей жизни. Этот самый принципиальный и важный вид центробежной силы (ибо здесь происходит отделение от *абсолютного* центра вселенной), отнимающий у человека не только возмож-

ность, но и желание всецелостного бытия (так как человек может становиться всем лишь чрез внутреннее свое соединение с тем, что по существу есть все), вызывает могущественное противодействие нашей сокровенной целости, выражающееся здесь в религиозном чувстве благочестия, которое дает нам прямое и неустранимое свидетельство о нашей частной и общей зависимости от высшего начала в тех или других его проявлениях, начиная с наших собственных родителей и кончая всемирным Провидением Отца Небесного. Исключительной важности *этого* отношения (религиозно-нравственного) соответствует и то особое видоизменение, которое испытывает сознание недолжного, когда оно вызвано нарушением именно религиозной обязанности: тут уже говорится не «стыдно» и не «совестно», а «страшно». Здесь духовное существо человека реагирует с особою сосредоточенностью и напряженностью в том чувстве «страха Божия», доходящего при совершившемся, хотя бы невольно, нарушении высшей воли до панического ужаса (horror sacrilegii) [4], который был так хорошо известен древним.

Horror sacrilegii (в смысле древних) проходит с духовным возрастанием человека, но страх Божий остается как необходимая отрицательная сторона благочестия — как «религиозный стыд». Иметь страх Божий, или быть богобоязненным, не значит, конечно, *пугаться* Божества, а значит бояться своего противоречия Божеству, или недолжного отношения к Нему,— это есть чувство действительного несоответствия нашего абсолютному Добру, или совершенству,— как в положительном чувстве благоговения, или благочестия, человек утверждает свою должную или подобающую связь с высшим началом — именно стремление участвовать в его совершенстве, сохраняя и реализируя целость своего существа.

X

Поняв коренящийся в половой области стыд как проявление здесь целости человеческого существа, мы не будем удивляться переливам этого чувства в другие нравственные сферы.

Вообще необходимо различать внутреннее существо нравственности от ее формального принципа, или нравственного закона, и от ее реальных проявлений. Существо нравственности само по себе *одно* — это *целость* человека, заложенная в его природе, как пребывающая *норма*, и осуществляемая в жизни и истории чрез борьбу с центробежными и дробящими силами бытия, как нравственное *дела-*

ние. Так же един сам по себе и формальный принцип или закон этого делания в своем чисто рациональном выражении, как *долженствование*: ты должен соблюдать во всем норму человеческого бытия, охранять целость человеческого существа — или отрицательно: ты не должен допускать ничего противоречащего этой норме, никакого нарушения этой целости. Но единое существо нравственности и единый закон ее видоизменяются в своих проявлениях сообразно тем действительным, фактическим отношениям, в которые вступает человек в жизни. Этих отношений неопределенное множество, но логическая необходимость и факты опыта одинаково заставляют нас, как мы знаем, различать три главные области всех подлежащих нравственной оценке отношений, смотря по тому, связаны ли они с низшим миром, с миром подобных нам существ, или с высшим.

Корни всякой действительности скрываются в земной тьме, и нравственность не принадлежит к тому царству, где деревья растут корнями вверх. И ее корни скрываются в низшей сфере — вся она вырастает из чувства стыда. Здесь и внутренняя сущность, и реальное проявление, и формальный принцип, или закон нравственного порядка, содержатся в слитности, как растение в зерне, и различаются только рефлексией ума. Нераздельно в чувстве стыда ощущается и само нравственное существо человека, отстаивающее свою целость, и особый вид ее в данном отношении (генитальное целомудрие), и нравственный императив, запрещающий нам уступать могучим покушениям на нее со стороны низшей природы и укоряющий нас за уступки уже сделанные. Эти повеления и эти укоры стыда не имеют только отрицательно-охранительный смысл. В них есть положительная *цель*. Мы должны охранять свою внутреннюю потенциальную целость для того, чтобы иметь возможность осуществить ее и в действительности, действительно создать целого человека лучшим и более прочным способом, чем тот, который предлагает нам природа. «Не то, не то!» — говорит чувство стыда, обещая таким образом «*то*» *настоящее и должное*, для чего стоит отказаться от плотского пути. Этот путь, осуждаемый стыдом, есть путь раздробления психофизического — не духовного только, но и телесного, и такому раздроблению целость человека противуполагается тоже не как духовная только, а и телесная — психофизическая.

Но осуществление такой *полной* целости, для которой целомудрие есть только начало, требует полноты условий, обнимающих всю жизнь человека. Это осуществление осложняется и задерживается, но не устраняется совершив-

шимся размножением человека, разделением его единого существа на множество особей. Благодаря этому новому условию, создающему человека-*общество*, пребывающая целость его существа проявляется уже не в одном целомудрии, охраняющем его от природного дробления, но еще в социальной солидарности, восстановляющей чрез чувство жалости нравственное единство уже раздробленного физически человека. Здесь уже яснее выступает различие нравственных элементов, слитых в первичном чувстве стыда. Чувство жалости выражает внутреннюю солидарность живых существ, однако не тождественно с нею, сохраняя свою психологическую отчетливость по сравнению с безотчетным стыдом. И формально-нравственный элемент стыда, слитый там со своею психофизическою основой, здесь выделяется в виде того более тонкого и отвлеченного чувства, которое называется *совестью* (в тесном смысле слова). Видоизменению плотского инстинкта в эгоизм соответствует видоизменение стыда в совесть. Но первичное, коренное значение стыда обнаруживается и здесь, ибо, как было указано, можно вместо «мне совестно» говорить «мне стыдно» и в тех случаях, когда дело идет о поступках чисто эгоистических, не имеющих никакого отношения к половой сфере. Нравственность одна, и ее полное проявление в стыде, реагируя против дела плоти, тем самым (implicite) реагирует против дурных последствий этого дела, между прочим, и против эгоизма размножившегося человека. Но особая, определенная нравственная реакция против этого нового зла психологически выражается как жалость, а в формально-нравственном своем выражении есть совесть — этот «социальный стыд».

Но ни нравственная чистота охраняемого стыдом целомудрия, ни нравственная полнота солидарности, заставляющей наше сердце одинаково жалеть все живые существа, не дают еще нам достаточно силы, чтобы осуществить в действительности то, что требуется целомудренною любовью и всеобъемлющею жалостью. И, однако, совесть ясно говорит нам: «Ты должен, значит, ты можешь».

Человек стыдится плотского пути, потому что это есть путь раздробления, *рассеяния* жизненной силы, и затем — смерть и тление. Если он действительно этого стыдится, чувствует это как недолжное, то, значит, он должен идти противуположным путем целости и сосредоточения к бессмертию и нетлению. Если, далее, он действительно жалеет всех себе подобных, то *цель* этого пути — добыть бессмертие и нетление *для всех*. Совесть говорит ему, что он это должен, значит, может.

А вместе с тем очевидность говорит, что такая задача — создать бессмертие и нетленную жизнь для всех — выше человека. Но разве он отделен какою-нибудь непроницаемою стеною от того, что выше его? Ведь скрытое нормальное существо человека так же ясно реагирует в религиозном чувстве на немощь человеческую, как в стыде оно реагирует на плотские влечения, а в жалости — на эгоизм. И та же совесть, приняв новый вид страха Божия, говорит ему: все твое долженствование и все твое могущество — в Боге; ты должен, значит, можешь всецело отдаться ему и чрез Него дать действительное совершение своей целости — насытить до конца и целомудренную любовь и жалость свою, добыть для себя и для всех бессмертную и нетленную жизнь. Твоя *немощь* есть в сущности такая же *аномалия*, какую ты сам видишь в бесстыдстве и безжалостности; эта аномалия происходит от твоего разобщения с безусловным началом всего должного и всего могучего, и чрез воссоединение с Ним ты должен и можешь исправить эту аномалию *.

То высшее начало, с которым связывает нас религиозное чувство, не есть только *идеальное* совершенство. Совершенство в идее доступно и самому человеку. Но человек бессилен дать своему совершенству действительность, сделать свое добро настоящим благом. Здесь глубочайшее основание зависимости его от того, в ком абсолютное совершенство́ дано как вечная действительность и кто есть нераздельное и неизменное тождество Добра, Блага и Блаженства. Соединяясь с ним чистотою и полнотою своих добрых стремлений, мы, в меру их, получаем и мощь исполнения, силу превращения в действительность потенциальной целости нашего всечеловеческого существа.

Вот почему нам так стыдно или совестно от каждого дурного поступка, хотя бы мысленного. Неотвлеченный какой-нибудь принцип или произвольное какое-нибудь правило здесь нарушается. А сделан ложный шаг, произошла задержка для нас и для других на едином верном пути к единой достойной и дорогой цели — восстановлению бессмертной и нетленной жизни для всех.

И стыд, и совесть, и страх Божий суть только отрицательные выражения для необходимых условий столько же реального, сколько и высокого, богочеловеческого дела.

---

* В церковной молитве немощи человеческие ставятся в один ряд с грехами и беззакониями: «Господи, очисти грехи наши; Владыко, прости беззакония наша; Святый, посети и исцели немощи наши» [5]. *Немощи* эти особенно противуполагаются здесь именно *святости*.

XI

Итак, нравственное *добро* по самому существу своему есть способ действительного достижения настоящего *блага*, или блаженства, т. е. такого, которое может дать человеку устойчивое и окончательное удовлетворение. *Благо* (и блаженство) в этом смысле есть только другая сторона добра, или другая точка зрения на него,— между этими двумя понятиями такая же внутренняя связь и такая же невозможность противоречия, как между причиной и следствием, целью и средством и т. п. *Должно* желать добра для него *самого*, но эта чистая воля нисколько не нарушается от нашего сознания, что *само* добро непременно есть и благо для исполняющего его требования. С другой стороны, *естественно* желать себе всякого блага, но это нисколько не мешает нам понимать и принимать к сведению тот факт опыта, что всякое благо, чтобы не оказаться мнимым, или призрачным, должно быть обусловлено добром, т. е. исполнением нравственных требований.

Если закон блага, или подлинной эвдемонии, определяется нравственным добром, то не может быть никакого противоречия между этикою чистого долга и эвдемонизмом вообще. Добрая воля должна быть самозаконна (автономна); но ведь противное этому — чужезаконность (гетерономия) воли состоит, конечно, не в признании того, что должное поведение ведет к настоящему благополучию. Такое признание, обусловливая благо нравственным добром, подчиняя благо добру, совершенно согласно с нравственною самозаконностью; чужезаконность же состоит, напротив, в отделении эвдемонии от нравственно-должного, в подчинении желательного не нравственному, а другому, *чуждому* нравственности, закону. Таким образом, основное противоречие в области этики относится не к эвдемонизму вообще, а лишь к эвдемонизму отвлеченному, или, точнее, *отвлекающему*, именно отвлекающему или отделяющему благо и благополучие от его *действительных* условий чисто нравственных, без которых возможно только мнимое или обманчивое благо.

Отчего же, однако, исполнение долга столь часто не дает *полного* удовлетворения? Я так мало желаю уклоняться от этого возражения, что даже усилю его: полного удовлетворения человеческая добродетель не дает *никогда*. Но когда же сама эта добродетель бывает *полною* и кто между рожденными „ ἐκ θελήματος σαρκός" и „ ἐκ θελήμτος ανδρός"[6] когда-нибудь совершенно исполнил свой долг? Ясно, что полнота добра никаким единичным человеческим лицом не

осуществляется, и столь же ясно, что сверхчеловеческое лицо, способное осуществить полноту добра, найдет в этом и полное удовлетворение. Отсюда следует также, что автономия (самозаконность) воли, т. е. способность хотеть *только* чистое добро ради него самого, без всяких посторонних мотивов, и притом хотеть *все* добро, есть лишь формальное и субъективное свойство человека, которое для своей объективной реализации должно еще приобрести способность на деле *совершить все* добро и тем дать человеку совершенное удовлетворение. Без этого добродетель имеет лишь отрицательный и недостаточный характер, который, однако, из существа нравственного начала не вытекает. Так, во-первых, когда это начало требует, чтобы дух имел власть над плотью, то в этом требовании самом по себе не заключается никакого внешнего ограничения такой власти. Норма здесь — совершенная и безусловная власть духа над плотью, его полная и действительная самозаконность, вследствие которой он не должен подчиняться чуждому закону плотского бытия — смерти и тлению. Значит, в этой сфере только бессмертная и нетленная жизнь есть совершенное добро, но она же есть и совершенное благополучие. Итак, нравственность, не ведущая к действительному бессмертию и нетлению, не может, строго говоря, называться самозаконною, ибо она явно подчиняется чужому закону материальной жизни. Точно так же в сфере альтруизма нравственное начало, предписывая всем помогать, не ставит никаких принципиальных ограничений для этой помощи,— очевидно, здесь *полное* добро требует доставления всем ближним полноты всех благ, или абсолютного блаженства, и если наш альтруизм этого не исполняет, то ведь эта недостаточность нашего добра имеет свое основание не в нравственном законе, требующем наибольшего, а в *чужом* законе ограниченного материального бытия, и, следовательно, альтруизм, подчиняющийся этому чужому закону, не может уже признаваться в точном смысле автономною нравственностью, а оказывается в сущности гетерономным (чужезаконным).

XII

Итак, добро может соединяться с неудовлетворенностью или отсутствием блага лишь тогда и постольку, когда и поскольку само это добро неполно, несовершенно, или нравственный закон не исполнен до конца и еще уступает место другому, чужому закону. Совершенное же добро, т. е. сво-

бодное от всякого чужого закона, дает и совершенное удовлетворение. Другими словами, добро отделяется от блага не внутренним существом своих требований, а лишь внешними препятствиями в их исполнении. Нравственный принцип, последовательно до конца осуществленный, долг, совершенно исполненный, неизбежно приводит к высшему благу, или блаженству, и, следовательно, между эвдемонизмом и чистою нравственностью противоречие только случайное, происходящее от эмпирического несовершенства человеческого добра или же от ложного понимания как добра, так и блага. В первом случае несовпадение добра с благом («бедствия праведных»)[7] свидетельствует только о недостаточности или неполноте — *незаконченности* данного нравственного состояния, а во втором случае, т. е. при ложном понимании, нравственный интерес вовсе отсутствует, все равно, совпадает ли ложно-понятое добро с ложно-понятым благом или не совпадает. Так, например, когда кто-нибудь усердно молится Богу, чтобы найти на улице кошелек с деньгами или выиграть в лотерею, то *безуспешность* такой молитвы нисколько не относится к вопросу о несоответствии между добродетелью (в данном случае религиозною) и эвдемонией, или добром и благом; ибо здесь действует лишь ложное понимание того и другого: молитва, противная и Божьему и человеческому достоинству, как средство для своекорыстной и низменной цели, не составляет действительного добра, а получение незаслуженных денег еще не есть получение блага, или действительное благополучие. С другой стороны, когда человек занимается филантропией не из жалости и не по альтруистическому принципу, а только для того, чтобы ему дали орден, каковой и в самом деле получает, подобное *совпадение* ложно-понятого добра с ложно-понятым благополучием имеет здесь так же мало значения для этики, как их несовпадение в первом примере: не нужно доказывать ни того, что подобная филантропия, хотя ею можно пользоваться в видах социально-практических, не есть, однако, добродетель, ни того, что орден есть благо только призрачное. Ясно, что *действительное* благо может родиться только от чувств и дел *благородных*, т. е. имеющих нравственное достоинство, согласных с добром, а действительное добро в свою очередь не может окончательно приводить к бедствиям, т. е. к злу. Весьма характерно, в самом деле, что одно и то же понятие «зло» одинаково выражает противуположность и добродетели и благополучию — злом одинаково признается и злодейство и злополучие, что явно свидетельствует о внутреннем сродстве между добром и благом, которые, впрочем, и сами по

себе нередко отождествляются в общем словоупотреблении, замещаясь одно другим.

Итак, мы приходим к заключению, что раздвоение между добром и благом (или благополучием) есть лишь условное явление, а что безусловное существо добра заключает в себе и полноту блага.

Первоначальный вопрос о смысле жизни не решается, значит, окончательно ни фактом добрых чувств, заложенных в человеческой природе, ни теми принципами должного поведения, которые разум выводит из нравственного сознания этих чувств. От нравственных чувств и принципов, представляющих собою некоторое относительное добро, но не дающих полноты удовлетворения, и чувство и разум заставляют нас перейти к самому Добру в его безусловном существе, которое не подчинено никакой случайности, никаким внешним ограничениям и потому дает действительное удовлетворение, истинный и полный смысл всей жизни.

XIII

Что чистое нравственное добро должно в конце концов быть испытано как высшее благо, то есть как полнота удовлетворения, или блаженство,— это признавал и сам строгий проповедник категорического императива. Но путь, каким он думал прийти к единству этих двух верховных понятий, никак не может быть признан ведущим к цели.

Великий германский философ, безукоризненно определивший формальное существо нравственности как безусловно-независимое, или самозаконное, действие чистой воли, не избегнул и в области этической того одностороннего субъективного идеализма, который составляет общую границу всех его воззрений. На этой почве возможен только мнимый синтез добра и блага, только мнимое осуществление совершенного нравственного порядка.

Субъективизм в грубом, элементарном смысле устранен, конечно, самым понятием *чистой воли*, то есть воли, свободной от всяких эмпирических случайных мотивов и определяемой только безусловным долженствованием (das Sollen), т. е. всеобщею и необходимою нормою практического разума, в силу которой нравственным правилом нашей деятельности (и каждого нашего действия) может быть только то, что мы без внутреннего противоречия можем утверждать как безусловно-всеобщий закон, применимый, следовательно, и к нам самим не иначе, нежели и ко всякому другому.

Эта формула сама по себе (т. е. логически) совершенно объективна; но в чем заключается ее действительная сила? Выставляя в безусловной форме требование нравственного порядка, Кант ручается только за *возможность* его *исполнения*: ты должен, значит, ты можешь. Но эта возможность нисколько не ручается за действительность, и, следовательно, совершенный нравственный порядок вообще может остаться неосуществленным. Да не видно с этой точки зрения и окончательное внутреннее основание самого нравственного требования. Чтобы наша воля была чистою, или (формально) самозаконною, она должна определяться исключительно уважением к нравственному долгу,— это ясно, как то, что *А* равно *А*. Но почему требуется вообще это *А*? На чем основано требование именно «чистой» воли? Если я хочу получить чистый водород из воды, то, конечно, я должен удалить из нее кислород. Но если я хочу пить или умываться, то мне именно чистого водорода совсем не нужно, а требуется только его определенное соединение с кислородом H_2O, называемое водою.

В Канте, без сомнения, следует признать Лавуазье нравственной философии. Его разложение нравственности на автономный и гетерономный элементы и формула нравственного закона представляют один из величайших успехов человеческого ума. Но ведь дело не может ограничиваться здесь одним теоретическим научным интересом. Кант говорит о практическом разуме как безусловном принципе действительного человеческого поведения, и тут его утверждения похожи на то, как если бы химик стал требовать или считал возможным, чтобы люди употребляли вместо воды чистый водород.

Как на действительную опору для своей этической точки зрения Кант ссылается на совесть [8]. Конечно, совесть есть более, чем требование, она есть факт. Но при всем искреннем благоговении философа перед этим свидетельством нашей высшей природы оно вовсе не служит ему на пользу. Во-первых, голос совести говорит не совсем то, что́ он должен бы говорить, по мысли Канта, а во-вторых, объективное значение этого голоса остается, несмотря на все, проблематичным, с точки зрения нашего философа.

Кант, как известно, признает чуждыми для истинной нравственности, или чужезаконными, не только мотивы своекорыстного расчета, побуждающие нас делать добро ради собственной выгоды (в чем он, безусловно, прав), но также и всякие другие мотивы, кроме одного только уважения к нравственному закону; так, человек, который из простого чувства жалости помогает бедствующему ближне-

му, не обнаруживает этим «чистой воли», и его действие лишено нравственного достоинства, на взгляд Канта. И в этом случае он прав с точки зрения своей моральной химии, но дело в том, что высшая инстанция, к которой он сам апеллирует,— совесть — *не* становится на эту точку зрения. Можно только в шутку (как это и делает Шиллер в известной эпиграмме) представить себе человека, которого совесть упрекала бы в том, что он жалеет своих ближних и помогает им с сердечным участием:

Делать добро моим близким привык я, но только, к несчастью,
С радостью благотворю, сердцем их нежно любя.
Как же тут быть? Ненавидь их и, полон враждою и злобой,
Благотвори: лишь тогда будешь ты нравственно прав [9].

Действительная совесть обязывает нас относиться должным образом ко всему, а принимает ли это должное отношение форму отвлеченного сознания общих принципов, или прямо действует в виде непосредственного чувства, или — что всего лучше — соединяет и то, и другое,— это уже вопрос о степенях и формах нравственного развития,— вопрос очень важный сам по себе, но посторонний для совести и потому не имеющий решительного значения для общей оценки человеческих действий по их нравственному существу.

Но помимо несогласия этических требований Канта с тем, что́ говорит нам совесть, на которую он ссылается, какое значение может иметь для «трансцендентального идеализма» самый факт совести? Голос совести, свидетельствующий о нравственном порядке, наполнял душу Канта благоговением. Но мы знаем, что такое же благоговение возбуждал в нем вид звездного неба. А что такое звездное небо, с точки зрения Канта? Быть может, оно еще представляло какую-нибудь реальность для автора «Естественной истории неба» *, но автор «Критики чистого разума» разрушил обольщения простодушного реализма. Звездное небо, как и вся вселенная, есть только представление, явление в нашем сознании. Хотя и вызываемое в нас какими-то неведомыми воздействиями чего-то от нас не зависящего, это явление в своем действительном виде и свойствах не имеет ничего общего с теми безусловно таинственными сущностями и не выражает вовсе подлинного бытия вещей: оно всецело создается формами нашего чувственного воззрения и вообразительною силой, действующею по категориям нашего рассудка. И если Кант благоговел перед вели-

* Главное произведение Канта в его до-критическую эпоху [10].

чием звездного неба, то настоящим предметом этого чувства могло быть только величие человеческого ума, или, точнее, умственной деятельности, создающей порядок вселенной, чтобы потом познавать его.

Но кантовский «идеализм» отнял подлинную действительность не только у видимого мира, но и у мира душевного. В критике рациональной психологии доказывается, что душа не имеет собственного существования, что на самом деле существует только сложная совокупность явлений и рядов явлений внутреннего чувства, никак не имеющих более реальности, нежели явления так называемого внешнего мира. Связь внутренних (как и «внешних») явлений вовсе не происходит оттого, что они испытываются тем существом, которое в них страдает и действует, а эта связь, или единство душевной жизни, зависит всецело от известных законов или общих взаимоотношений, образующих определенный порядок или заведенный механизм психических явлений.

Если в этом механизме мы находим важную пружину, именуемую совестью, то при всей специфической особенности этого явления оно так же мало выводит нас из области субъективных представлений, как и единственное в своем роде кольцо Сатурна, которое мы созерцаем через телескоп.

XIV

Кант — который столько же тяготился своим субъективизмом в области нравственной, сколько гордился им в сфере теоретической,— хорошо понимал, что факт совести сам по себе еще не освобождает его от этого субъективизма. Если совесть есть только психическое явление, то в чем ее обязывающая сила? А если она есть нечто большее, то, значит, нравственный закон имеет свою основу не только в нас, но и независимо от нас, другими словами, этот безусловный закон предполагает абсолютного законодателя.

Вместе с тем Кант, несмотря на влияние Руссо [11], чуждый морального оптимизма, ясно видел бездну между тем, что должно быть по безусловному нравственному закону, и тем, что есть в действительности, и хорошо понимал, что эта бездна не может быть заполнена, добро не может вполне торжествовать и идеал не может быть совершенно осуществлен в условиях данного эмпирического существования, или смертной жизни, и вот он «постулирует» бессмертие

души — той самой души, существование которой было им устранено в «Критике чистого разума».

Таким образом, вопреки своей критике за звездным небом над нами Кант захотел найти Бога, а за голосом совести в нас — бессмертную душу по образу и подобию Божию.

Он называет это *постулатами практического разума и* предметами *разумной веры* * [12]. Веры тут нет никакой, так как вера не может быть выводом, да и разумности мало, так как все рассуждение вращается в ложном круге: Бог и бессмертная душа выводятся из нравственности, а сама нравственность обусловлена Богом и бессмертною душой.

Сами по себе эти две метафизические идеи не имеют, с точки зрения Канта, никакой достоверности; но так как для действительного значения нравственного закона требуется действительность Бога и бессмертной души, то следует признать эти идеи как достоверные истины. Но всякий скептик или «критический философ» может с полным правом обернуть это рассуждение прямо против Канта: так как для обоснования чистой нравственности необходимо бытие Божие и бессмертной души, а достоверность этих идей доказана быть не может, то, следовательно, и чистая нравственность, ими обусловленная, остается предположением, лишенным достоверности.

Если нравственный закон действительно имеет безусловное значение, то он должен покоиться на самом себе, и незачем связывать его с этими «постулатами», предмет которых к тому же столь систематически опозорен в «Критике чистого разума»; а если нравственный закон для своей действительной силы нуждается в основаниях, то во всяком случае эти основания должны иметь самостоятельную, не зависящую от него достоверность,— он никак не может быть основан на том, что в нем же самом имеет свое основание.

Нравственность действительно самозаконна — в этом Кант не ошибся, и этот великий успех сознания, связанный с его именем, не пропадет для человечества. Но нравственность самозаконна именно потому, что ее сущность не есть отвлеченная формула, висящая в воздухе, а *имеет в себе все условия своей действительности.* И то, что необходимо предполагается нравственною жизнью — существование Бога и бессмертной души,— не есть требование чего-то другого, привходящего к нравственности, а есть ее собственная, внутренняя основа. Бог и душа суть не постулаты

---

* Ограничиваемся здесь только этими двумя, так как вопрос о свободе ли входит в другой порядок мыслей.

нравственного закона, а прямые образующие силы нравственной действительности.

Тот факт, что добро не имеет для нас всеобщего и окончательного осуществления, что добродетель не всегда бывает действительною и *никогда* (в нашей наличной жизни) не бывает *вполне* действительною, не упраздняет, очевидно, того другого факта, что добро все-таки есть, и того третьего, что мера добра в человечестве вообще *возрастает*. Не в том смысле, чтобы отдельные люди становились сильнее в добродетели или чтобы число добродетельных людей становилось больше, а в том смысле, что средний уровень *общеобязательных* и *реализуемых* нравственных требований повышается. Это — исторический факт, против которого нельзя добросовестно спорить. Откуда же происходит это возрастание добра в человечестве как собирательном целом, независимо от нравственного состояния человеческих единиц, *отдельно взятых*? Мы знаем, что рост физического организма происходит чрез избыток питания, получаемого им из окружающей его действительной физико-органической среды, *предсуществующей* данному организму. Подобным образом и нравственный рост, логически необъяснимый из физического (ибо такое объяснение сводилось бы окончательно к выведению большего из меньшего или чего-нибудь из ничего, что нелепо), может объясняться только из избытка питания, т. е. вообще положительного воздействия действительной нравственной или духовной среды. А так как помимо непостоянного и большею частью сомнительного нравственного роста отдельных лиц, объяснимого воспитательным действием среды общественной, *есть* постоянный и несомненный духовный рост человечества или самой общественной среды (в чем весь смысл истории), то для объяснения этого факта логически требуется принять действительность сверхчеловеческой среды, духовно питающей собирательную жизнь человечества и избытком этого питания обусловливающей ее нравственный прогресс. А раз действительность сверхчеловеческого Добра принята по необходимости, нет уже никакого основания устранять от духовного воздействия этого Добра и личную нравственную жизнь человека: ясно, что это высшее действие распространяется на все, способное к его восприятию, причем действие общественной среды должно пониматься не как источник, а лишь как одно из необходимых условий нравственной жизни каждого лица. Далее, раз нравственная жизнь (и собирательная, и личная) понята как взаимодействие человека (и человечества) с совершенным сверхчеловеческим Добром, то эта жизнь

по существу изъята из области преходящих материальных явлений, т. е. как единичная, так и собирательная душа признана бессмертною. Причем это бессмертие совсем не предполагает субстанциальности душ самих по себе. Возможно мыслить каждую душу вовсе не как отдельную самостоятельную субстанцию, а лишь как одно из множества нераздельно между собою связанных, постоянных и, следовательно, бессмертных *отношений* Божества к какому-либо *всеобщему* субстрату мировой жизни, ближайшее определение которого не входит прямо в интерес нравственной философии. Мы ничего не знаем *пока* (т. е. до теоретического исследования метафизических вопросов) о субстанциальности души, равно как и о субстанциальности Божества; но мы твердо знаем одно: *жив Бог — жива душа моя*,— отказавшись от этого основоположения, мы перестали бы понимать и утверждать себя как существо нравственное, т. е. отреклись бы от самого смысла своего бытия.

Глава восьмая

Безусловное начало нравственности

I

Ни естественная склонность к добру в отдельных людях, ни разумное сознание долга недостаточны сами по себе для осуществления добра. Но в нашей нравственной природе действительно живет начало чего-то большего, чем она сама.

Уже первые две нравственные основы: стыд и жалость — не исчерпываются в своем содержании ни данным психическим *состоянием* того или другого лица, ни общим разумным *требованием* должного. Когда человек стыдится каких-нибудь желаний и поступков, происходящих из его материальной природы, то он в этом не только высказывает свое личное мнение или состояние своего ума в данную минуту, но и *познает на деле некоторую*, не зависящую от его мнений и случайных состояний, *действительность*, именно действительность духовного, сверхматериального существа человека. В чувстве стыда основные материальные влечения действительно *отталкиваются* нами как чуждые и враждебные. Ясно, что здесь отталкивающий и отталкиваемое не могут быть одно и то же,— человек, стыдящийся материального факта, не может быть сам *только* материальным фактом. Чтó такое материальный факт, сам себя стыдящийся и отталкива-

ющий, судящий самого себя и признающий себя недостойным? Не есть ли это прямая бессмыслица, образчик логически-невозможного?

Итак, чувство стыда, в котором коренится наше должное отношение к материальной природе, есть нечто большее, чем простое психическое явление: в нем самоочевидным образом открывается некоторая общая истина, именно что в человеке есть духовное, сверхматериальное существо. В стыде и в основанной на нем аскетической нравственности это духовное существо человека является не как возможность только, но и как *действительность*, не как требование только, но уже и как некоторое осуществление. Люди, показывающие власть духа над материальною природою, действительно существовали и существуют, и если их сравнительно мало, то это значит только, что нравственное требование не достигло своего окончательного и полного осуществления, а никак не то, что оно вовсе не осуществляется или остается одним требованием. Нельзя сказать, чтобы этому нравственному началу недоставало действительности,— ему недостает только *совершенной* действительности, или, что то же, действительного совершенства.

Подобным образом и чувство жалости, или сострадания, в котором коренится должное отношение человека к ему подобным, выражает не только душевное состояние данного лица, а и некоторую общую объективную истину, именно истину единосущия, или реальной солидарности всех существ. В самом деле, если бы жизнь всех не была связана этим основным единством, если бы они были чужды и внешни друг другу, то одно не могло бы действительно ставить себя на место другого, переносить на себя чужие состояния или внутренно переживать их вместе с другими, ибо сочувствие есть действительное состояние, а не воображаемое только и не отвлеченная мысль. Симпатическая связь существ, выражающаяся в основном чувстве жалости и развивающаяся в нравственности альтруизма, не есть только требование, а и действительное начало исполнения, о чем свидетельствует реальная и возрастающая исторически солидарность людей в их общежитии; и недостаток этой нравственности состоит опять-таки не в том, чтобы она вовсе не осуществлялась, а лишь в том, что она не осуществлена вполне и всецело.— Как чувство стыда, хотя не дает нам никакого *теоретического понятия* о духовном начале в человеке, но *существование* этого начала доказывает с несомненностью, так и чувство жалости, не сообщая

нам ничего определенного о метафизической сущности всемирного единства, показывает, однако, *на деле* существование некоторой коренной, *доопытной* связи между отдельными особями, эмпирически разобщенными и, однако, все более и более объединяющимися в той же эмпирической действительности.

II

В двух нравственных областях, обозначаемых стыдом и жалостью, добро уже познается как истина и осуществляется в действительности, но только несовершенно. В третьей области нравственных отношений, определяемой религиозным чувством, или благоговением, истинный предмет этого чувства дает о себе знать как высшее или совершенное добро, не осуществляющееся только, а безусловно и всецело осуществленное, вечно-сущее.

Внутренняя основа религии не состоит в одном лишь сознании нашей зависимости от безмерно превосходящей нас силы; в чистом своем виде религиозное состояние сводится окончательно к радостному *ощущению*, что *есть* существо бесконечно лучшее, чем мы сами, и что наша жизнь и судьба, как и все существующее, зависит именно от него,— не от чего-то бессмысленно-рокового, а от действительного и совершенного Добра — *единого, заключающего в себе все.*

В настоящем религиозном ощущении дана действительность ощущаемого, мы на деле воспринимаем реальное присутствие Божества, испытываем в себе его действие. Против переживаемой действительности бессильны всякие отвлеченные возражения. Когда человек стыдится своих животных влечений, возможно ли доказывать ему, что он только животное? *В самом факте* стыда он ощущает и показывает себя на деле как нечто большее и высшее, чем животное. Когда в чувстве жалости чужое страдание действительно вызывает в нас соответствующие состояния и заставляет нас ощущать в ближнем такое же существо, как мы сами,— какую силу могут иметь теоретические рассуждения о том, что этот ближний, за которого болит мое сердце, есть мое представление, не имеющее, может быть, никакой собственной действительности? Если я ощущаю внутреннюю связь между собой и другим, такое ощущение свидетельствует о действительном существовании этого другого не менее, чем о моем собственном. Но это заключение имеет силу не только при сострадании, или жалости, но и при рели-

гиозном чувстве, лишь с тою разницею, что предмет последнего ощущается не как что-нибудь равное с нами, а как безусловно высшее, всеобъемлющее и совершенное. Если я не могу допустить мысли, что существо, возбуждающее во мне живое чувство сострадания, само не живет и не страдает, то еще менее возможно допустить, чтобы то высшее, что внушает нам благоговение и наполняет нашу душу несказанным блаженством, вовсе не существовало. Мы не можем сомневаться в действительности того, что на нас ощутительно действует и чье действие дано в самом факте нашего ощущения. То обстоятельство, что я не всегда испытываю это ощущение, а иные и вовсе его не испытывают, так же мало вредит действительности моего ощущения и его предмета, как мало вредит солнцу и зрению то, что ночью я не вижу дневного света, а слепорожденные никогда не видали его и днем. Помимо этого многие люди имеют, а прежде и все имели, ложные понятия о солнце, приписывали ему малые размеры и движение вокруг Земли. Но ни существование солнца, ни моя уверенность в нем нисколько от этого не изменяются. Точно так же все теологические противоречия и заблуждения, связанные с религией, нисколько не касаются ее действительного предмета. Теологические системы, как и астрономические, суть дело человеческого ума и зависят от степени его развития и от количества положительных знаний. Правильная теология, как и правильная астрономия, есть дело важное и необходимое; но это не есть дело *первой* необходимости. Эпициклы александрийских астрономов и раздвоение солнечной системы по теории Тихо де Браге никому не мешали пользоваться светом и теплом солнечным, и обличенное заблуждение этих астрономов ни в ком не могло возбудить практического сомнения в действительном бытии солнца и планет. Подобным образом и самое ложное и нелепое теологическое учение никому не может препятствовать ощущать Божество и ни в ком не может вызвать сомнения в действительности того, что дано в его ощущении.

Отвлеченные теоретические сомнения возникали и возникают не только относительно бытия Божия, но и относительно всякого другого бытия. Только люди, совсем не причастные философскому мышлению, могут думать, что существование физического мира или даже наших ближних есть нечто самоочевидное *для ума*. На деле сомнение в этом существовании есть первое основание всякой умозрительной философии, заслуживающей этого

имени. Эти теоретические сомнения так или иначе разрешаются различными гносеологическими и метафизическими теориями. При всем интересе и при всей важности таких теорий прямое значение для жизни и деятельности имеют не они, а нравственная философия, предмет которой — то, что действительно дано в духовной природе, и те руководственные, практические истины, которые из этих данных вытекают с логическою необходимостью.

Указанное соответствие между духовною и физическою слепотою усиливается еще следующим обстоятельством. Известно, что слепорожденные бывают не только совершенно здоровы в других отношениях, но еще имеют перед зрячими прямое преимущество в лучшем развитии других чувств — слуха, осязания. Подобным же образом люди, лишенные восприимчивости к свету божества, бывают в других, практических и теоретических, отношениях не только вполне нормальны, но и оказываются обыкновенно более других способными к разным делам и наукам. Понятно, что человек, особенно тяготеющий к абсолютному центру жизни, не может с одинаковым вниманием сосредоточиваться на предметах относительных. А потому нельзя удивляться, что в мирских специальных задачах человечества большая доля трудов и успехов принадлежит людям, для которых высший свет закрыт. Но кроме естественности такого «разделения труда» мы находим в нем и некоторое телеологическое объяснение атеизма, который не может же существовать без какой-нибудь положительной, доброй цели в общем, каковы бы, впрочем, ни были его особые отрицательные причины в каждом случае. Если нужно историческое делание, если нужно реальное объединение человечества, если нужно, чтобы в данную эпоху люди изобретали и строили всякие машины, прорывали Суэцкий канал, открывали неведомые земли и т. д., то для успешного исполнения этих задач нужно также и то, чтобы не все люди были мистиками и даже не все — серьезно верующими. Само собою разумеется, что высшая воля никого нарочно не делает атеистом для своих исторических целей. Но раз сложная цепь причин, окончательно утвержденная тем или иным добровольным решением самого человека, произвела в данном случае духовную слепоту, то уже дело Провидения направить и это «худо» таким образом, чтобы и оно было «не без добра»,— чтобы субъективная неправда имела объективное оправдание.

III

Действительность божества не есть *вывод* из религиозного ощущения, а *содержание* этого ощущения — *то самое, что́ ощущается.* Отнимите эту ощущаемую действительность высшего начала — и в религиозном ощущении ничего не останется. Его самого не будет больше. Но оно *есть*, и, значит, есть то, что́ в нем дано, то, что в нем ощущается. *Есть Бог в нас,— значит, Он есть.*

Как бы полно ни было ощущение нашего внутреннего единства с Богом, оно никогда не переходит в сознание простого, безразличного тождества, или слияния: всегда остается с ощущением единства нераздельное ощущение, что божество, которое действует и открывается в нас, с которым мы соединяемся, есть нечто отличное и независимое от нас, что оно прежде, выше и больше, чем мы. Итак, Бог есть сам по себе. Ощущаемое логически первее всякого данного ощущения. Действительность предмета не зависит от тех или других его действий. Когда нам приходится говорить кому-нибудь: *Бога нет в тебе*, то всякий понимает, что это не есть отрицание божества, а только признание нравственной негодности того человека, в котором не нашлось места для Бога, т. е. никакой внутренней восприимчивости для действия Божия. И это заключение, конечно, не изменилось бы для нас и в том случае, если бы во всех людях мы признали такую невместимость для божества.

Как из чувства моего сострадания к другому человеку вовсе не следует, что я и этот другой — одно и то же (тот же самый субъект), а следует только, что я однороден и солидарен с ним, точно так же и в религиозном чувстве из того, что мы ощущаем Бога в себе или себя в Боге, никак не следует, что мы и Он — одно и то же, а следует только, что мы внутренно связаны с тем, «Его же и род есмы»[1] Притом эта связь не братская, как с нашими ближними, а сыновняя — не солидарность равенства, а солидарность зависимости. Но эта зависимость не внешняя и случайная, а существенная и внутренняя. В настоящем религиозном чувстве божество полагается как полнота всех условий нашей жизни, или то, без чего жизнь была бы для нас бессмысленна и невозможна, как *первоначало*, как истинная *среда* и как окончательная *цель* существования. Так как все уже есть в Боге, то от себя мы не можем привнести ничего, никакого нового содержания: мы не можем сделать, чтобы абсолютное совершенство стало совершеннее. Но мы можем все

более и более усвоять его, все теснее и теснее с ним соединяться. Таким образом, мы относимся к божеству как *форма к содержанию*.

Разбирая далее то, что дано в религиозном чувстве как живое ощущение действительности божества, мы находим себя в трояком отношении к этой совершенной действительности, абсолютному Добру, или верховному Благу: 1) мы сознаем свое отличие от Него, а так как в нем вся полнота совершенства, то, значит, мы можем отличаться от Него только отрицательными качествами или определениями — своим несовершенством, немощью, злобой, страданием. В этом отношении мы составляем противоположность божества, его *отрицательное другое*: это — низшее, земное начало, *из которого* создан человек (его ὕλη, или causa materialis), то, чтó в Библии называется «прахом земли» [2] (*афар гаадамá*). 2) Но, будучи лишь соединением всевозможных несовершенств, мы сознаем абсолютное совершенство как то, что истинно есть, и в этом сознании идеально соединяемся с Ним, воображаем Его в себе; эта идея всеединства, как образующее начало нашей жизни (εἶδος, causa formalis), есть, по библейскому слову, «образ Божий» в нас (точнее — отображение, *цэлэм* — от *цэл* — тень) [3]. 3) Но в Боге идеальное совершенство обладает полною действительностью, и мы, сознавая божество как идею или воображая его в себе, не довольствуемся этим, а хотим, подобно Богу, быть *действительно* совершенными; а так как фактическое наше бытие противуположно тому, то мы и стремимся преобразовать его, усовершенствовать, уподобить (ассимилировать) свою дурную действительность абсолютному идеалу. Таким образом, будучи противоположны божеству в данном (или унаследованном) своем состоянии, мы уподобляемся ему в том, к чему стремимся,— цель нашей жизни, то, ради чего мы существуем (οὗ ἕνεκα, causa finalis), есть это «Божие подобие» (*д'мут*) [4].

Религиозное отношение непременно заключает в себе различение и сравнение. Мы можем религиозно относиться к высшему, только сознавая его в этом качестве — как высшее или сознавая его превосходство над собою, следовательно, свое недостоинство. Но мы не можем сознавать себя недостойными или несовершенными, если не имеем идеи о противоположном, т. е. о совершенстве. Притом это наше сознание своего несовершенства и божественного совершенства, если оно имеет действующую силу, не может остановиться на этой противоположности, а непре-

менно вызывает стремление устранить ее чрез преобразование нашей действительности по высшему идеалу, т. е. по образу и подобию Божию. Итак, полное религиозное отношение логически слагается из трех нравственных категорий: 1) *несовершенства* (в нас), 2) *совершенства* (в Боге) и 3) *совершенствования* (или согласования первого со вторым) как нашей жизненной задачи.

IV

Логический анализ религиозного отношения в его троичном составе вполне подтверждается как с точки зрения психологической, так и с точки зрения формально-нравственной.

Психологически, т. е. как субъективное состояние, основное религиозное отношение проявляется в чувстве благоговения, или, точнее, благоговейной любви *. Это чувство необходимо содержит в себе: 1) самоосуждение того, кто его испытывает, или неодобрение им его наличной действительности; 2) положительное ощущение высшего идеала как другой действительности или как истинно сущего,— благоговеть перед заведомым вымыслом или собственною фантазией психологически невозможно; 3) стремление к действительной перемене себя и своей действительности в смысле приближения к высшему совершенству,— без этого стремления религиозное чувство превращается в отвлеченную мысль. Напротив того, действительное стремление к божеству есть уже начало соединения с Ним. В религиозной любви, различая себя от Бога, мы вместе с тем чувствуем свою внутреннюю связь с Ним. Ощущая в себе Его действительность, мы тем самым уже оказываемся соединенными с этою высшею действительностью и полагаем начало (внутреннее, субъективное) предстоящему полному соединению всего мира с Богом. Отсюда то присущее истинному религиозному настроению чувство внутреннего подъема и блаженства, которое апостол называет «радостью о Духе Святом» и «залогом Духа в сердцах наших»[6]. Это дух пророческий, предваряющий полноту окончательного уподобления и соединения нашего с Божеством: оно еще не совершилось, но уже действительно начинается

---

* Лучше других языков эту субъективную основу религии выражает язык немецкий в словах «Ehrfurcht, ehrfurchtsvolle Liebe»[5]. Можно даже назвать это восходящею любовью, amor ascendens, см. заключение этой книги.

и началось, и мы уже предвкушаем радость исполнения.

Со стороны формально-нравственной сознание (в религиозном чувстве) высшего идеала как действительно существующего и нашего несоответствия ему *обязывает* нас к действительному совершенствованию. То, чтó вызывает в нас чувство благоговения, тем самым утверждает свое *право* на нашу преданность, и если мы сознаем действительное и безусловное превосходство божества над нами, то наша преданность ему *должна* быть действительною и неограниченною, т. е. составлять безусловное правило нашей жизни.

Религиозное чувство, выраженное в форме повелительного наклонения (категорический императив), говорит нам не только *желай совершенства*, а *будь совершен*. А это значит: не только имей добрую волю, будь честен, добронравен и добродетелен, а еще — будь безболезненным, будь бессмертным, нетленным, да и не это только, а еще — сделай так, чтобы все твои ближние, ставши нравственно-совершенными, вместе с тем были безболезненны, бессмертны и нетленны в телах своих. В самом деле, подлинное совершенство каждого человека должно захватывать его всего, должно распространяться на всю его действительность, а в эту действительность входят и другие существа. Если мы *не хотим* сверх нравственного их усовершенствования сделать их безболезненными, бессмертными и нетленными, то, значит, мы не имеем к ним жалости, т. е. мы несовершенны внутренно, а если мы хотим, но *не можем*, то, значит, мы немощны, т. е. наше внутреннее совершенство недостаточно, чтобы проявиться объективно, значит, оно есть лишь субъективное, половинное совершенство, или — что то же — несовершенство. И в том, и в другом случае мы не исполнили безусловного повеления: будьте совершенны.

Но что же значит это повеление? Ведь ясно вполне, что одним действием своей воли, хотя бы самой чистой и самой напряженной, мы не только не можем воскресить мертвого, но даже вопреки притязаниям доктрины «умственного целения» (mental healing) далеко не всегда можем избавить себя или своего ближнего от зубной боли или от подагры.

Ясно, значит, что в повелении «будьте совершенны» требуются не единичные акты воли, а ставится *задача жизни*. Простой акт чистой воли необходим, чтобы *принять* эту задачу, но он один еще недостаточен для ее исполнения. Требуется *процесс совершенствования* как неиз-

бежный путь к совершенству, так что безусловное повеление «будьте совершенны» означает на деле: *становитесь совершенными.*

V

Совершенство, т. е. полнота добра, или единство добра и блага, выражается в трех видах: 1) безусловно сущее, вечно действительное совершенство — в Боге; 2) потенциальное — в человеческом сознании, вмещающем в себе абсолютную полноту бытия как идею, и в человеческой воле, ставящей ее как идеал и норму для себя; наконец, 3) в действительном осуществлении совершенства или в историческом процессе *совершенствования.*

Тут со стороны отвлеченного *морализма*[7] ставится (и предрешается) вопрос: зачем нужен этот третий вид — совершенство, деятельно осуществляемое, зачем нужно историческое *делание* с его политическими и культурными задачами? Если в нас есть свет истины и чистая воля, то о чем же еще заботиться?

Но ведь цель исторического делания именно и состоит в окончательном *оправдании* добра, данного в нашем истинном сознании и лучшей воле; весь исторический процесс вырабатывает реальные условия, при которых добро может стать действительно общим достоянием и без которых оно не может осуществляться. Все историческое развитие — и не только человечества, но и физического мира — есть необходимый путь к совершенству. Никто же не станет доказывать, что моллюск или губка могут познавать истину и свободно согласовать свою волю с абсолютным добром. Значит, нужно было, чтобы вырабатывались в мире все более и более сложные и утонченные органические формы, пока не создана такая форма, в которой может раскрыться сознание и желание совершенства. Но это сознание и желание есть только *возможность* совершенства, и раз человек сознает и хочет того, чего не имеет, то ясно, что это сознание и воля никак не могут быть *завершением*,— они только *начало* его жизни и деятельности. Капля живой протоплазмы, создание которой требовало тоже немалых творческих сил, хотя и заключает в себе возможность человеческого организма, но осуществление этой возможности потребовало целого биологического процесса, весьма сложного и продолжительного. Но как ни бесформенный комок органического вещества, ни еще недостаточно оформленное живое тело, вроде губки, полипа, каракатицы, не может

само по себе породить человека, хотя и содержит его в себе потенциально, точно так же из бесформенной толпы дикарей или даже из недостаточно оформленного организма государств варварских невозможно прямо родиться царству Божию, т. е. совершенному образу человеческого и всемирного общения жизни, хотя бы отдаленная возможность такого общения и заключалась уже в чувствах и мыслях этих дикарей и варваров.

Как дух человеческий в природе, для того чтобы реально проявляться, требует необходимо совершеннейшего из физических организмов, так Дух Божий в человечестве, или Царство Божие, для своего действительного явления требует совершеннейшей общественной организации, которая и вырабатывается всемирною историей. Насколько простейший элемент этого исторического процесса — единичный человек — более способен к сознательному и свободному действию, нежели простейший элемент процесса биологического — органическая клеточка, настолько и самое созидание собирательного, всемирного тела имеет более сознательный и волевой характер сравнительно с органическими процессами, определившими происхождение нашего телесного существа, хотя безусловной противоположности тут нет, ибо, с одной стороны, начатки сознания и воли несомненно присущи всем живым существам, не имея, впрочем, решающего значения в общем процессе усовершенствования органических форм, а с другой стороны, ход и исход всемирной истории далеко не покрываются сознательною и намеренною деятельностью исторических лиц. Но во всяком случае на известной степени умственного и нравственного развития отдельного человека вопрос о том, как ему относиться к историческим задачам, ставится неизбежно.

Значение исторического процесса (в отличие от космического) состоит в том, что он совершается при все более и более возрастающем участии личных деятелей. И не странно ли в нынешнее именно время, когда этот характер истории достаточно выяснился, утверждать, что человек должен отказаться от всякого исторического делания, что совершенное состояние человечества и всей вселенной будет достигнуто *само собой*? Это «само собой» не означает здесь, конечно, игру слепых физических сил, которые вовсе не стремятся и никак не могут создать из себя Царство Божие, — «само собой» значит здесь: непосредственным действием Божиим. Но как же объяснить с этой точки зрения, что Бог до сих пор не действовал непосредственно? Если для осуществления со-

вершенной жизни, или Царства Божия, нужны только два начала: Бог и душа человеческая, Его (потенциально) воспринимающая, то Царство Божие могло бы быть установлено с появлением первого человека. Зачем же понадобились все эти долгие века и тысячелетия человеческой истории? А если этот процесс был нужен, потому что Царство Божие так же мало может открыться среди диких каннибалов, как и среди диких зверей, если необходимо было человечеству из звериного, бесформенного и разрозненного состояния дорабатываться до определенной организации и единства, то яснее дня, что этот процесс еще не кончился и что как историческое делание было необходимо вчера, так оно необходимо и сегодня и будет необходимо и завтра, пока не создадутся все условия для действительного и совершенного осуществления Царства Божия.

VI

Исторический процесс есть долгий и трудный *переход* от *зверочеловечества* к *богочеловечеству*, и кто же станет серьезно утверждать, что последний шаг уже сделан, что образ и подобие зверя внутренно упразднены в человечестве и заменены образом и подобием Божиим, что никакой исторической задачи, требующей организованного действия общественных групп, больше нет и что нам остается только признать этот факт, засвидетельствовать эту истину и затем успокоиться? И однако, несмотря на нелепость такого взгляда, просто и прямо выраженного, к нему главным образом сводится та довольно распространенная ныне проповедь общественного разложения и индивидуального квиэтизма, которая выдает себя за исповедание безусловного нравственного начала [8].

Но безусловное начало нравственности не может быть обманом. А разве это не обман, когда отдельный человек свое собственное бессилие осуществить на деле идеал всемирного совершенства выставляет как *ненужность* такого осуществления? Это явный обман. А вот правда, которую говорят нам совесть и разум — на почве действительного религиозного чувства:

Я один не могу на деле осуществить то, что должно, я один не могу ничего делать. Но, слава Богу, я один и не существую вовсе, мое бессильное одиночество есть только субъективное состояние, от меня самого зависящее. Я могу в своих мыслях и воле отделять себя ото всего, но это только самообман. Вне этих ложных

мыслей и этой дурной воли ничего в отдельности не существует, все связано неразрывно внутренним и внешним образом.

Я не один. Есть со мною Бог Вседержитель и есть мир, т. е. все, что содержится Богом. И если они существуют, то между ними есть и положительное взаимодействие. Ибо из самого понятия божества явствует, что то, к чему Бог находился бы только в отрицательном отношении или чего Он безусловно не хотел бы, вовсе не могло бы и существовать. Но мир существует, следовательно, есть в нем и положительное действие Божие. Но мир не может быть целью этого действия, ибо мир несовершенен. Если же он не может быть целью, то он должен быть средством. Он есть система условий для осуществления царства целей. То, что в нем способно к восприятию совершенства, войдет с полнотою прав в это царство, прочее же служит материалом и орудием при его созидании. Все существующее существует только в силу одобрения от Бога; но Бог одобряет двояким образом: иное есть добро как орудие, а другое — как цель и успокоение (*шаббат*). Каждая степень мирозиждительного делания имеет одобрение свыше, но слово Божие различает одобрение простое и усиленное; о всех творениях шести мировых дней говорит оно, что они — *добро* (*тоб*, *καλά*), но только о последнем из них — человеке — *добро зело* (*тоб меод*, *καλὰ λίαν*) [9], как и в другой св. книге говорится о Премудрости Божией [10], что она занималась всеми творениями, но что радость ее — в сынах человеческих. В их сознании и свободе есть внутренняя возможность для каждого из них от себя, самостоятельно относиться к Богу и, следовательно, быть Его прямою целью или полноправным гражданином в царстве целей. Осуществление этой возможности для всех есть всемирная история. Участвующий в ней человек собственным опытом, чрез свое взаимодействие с другими, достигает действительного совершенства, и это им самим достигнутое совершенство, т. е. полное, сознательное и свободное соединение с Божеством, есть именно то, чего Бог хочет окончательно,— безусловное добро. Внутренняя свобода, т. е. добровольное и сознательное предпочтение добра злу во всем, есть главное, принципиальное условие этого совершенства, или полного добра (*тоб меод*).

Человек дорог Богу не как страдательное орудие Его воли — таких орудий довольно и в мире физическом,— а как добровольный союзник и соучастник Его всемирного дела. Это соучастие человеческое непременно входит в

самую цель Божьего действия в мире, ибо если бы эта цель мыслима была без деятельности человека, то она была бы уже от века достигнута, так как в самом Боге не может быть никакого процесса совершенствования, а одна вечная и неизменная полнота всех благ. И как для существа абсолютного немыслимо преуспевать в добре и совершенстве, так для человека, наоборот, немыслимо получить совершенство одним разом, без процесса совершенствования. Ведь это не есть вещь, которую один может подарить другому, а внутреннее состояние, достигаемое только чрез собственный опыт. Без сомнения, всякое положительное содержание жизни, а тем более ее совершенство человек получает от Бога; но чтобы быть способным получить его, чтобы стать восприимчивою формой божественного содержания (а в этом только и состоит человеческое совершенство), необходимо, чтобы человек действительным опытом отделался и очистился от всего несовместного с этим совершенным состоянием, что и достигается для совокупности всех людей в историческом процессе, чрез который таким образом осуществляется воля Божия в мире.

Эта воля открывается и отдельному человеку, но, конечно, не в обмане его, а в его истине, истина же человека состоит в том, чтобы не отделять себя ото всего, а чтобы быть вместе со всем.

VII

Нравственный долг религии требует от нас, чтобы мы соединили свою волю с волею Божиею. Но воля Божия всеобъемлюща, и, соединяясь с нею или вступая с нею в действительное согласие, мы получаем тем самым безусловное и всеобщее правило действия. Понятие о Боге, выводимое разумом из данных действительного религиозного опыта, настолько ясно и определенно, что мы всегда можем, если только хотим, знать, чего хочет от нас Бог. Прежде всего Бог хочет от нас, чтобы мы были сообразны и подобны Ему. Мы должны проявлять свое внутреннее сродство с божеством, свою способность и решимость к обладанию свободным совершенством. В виде правила это может выражаться так: *имей в себе Бога.*

Кто имеет в себе Бога, тот ко всему относится по мысли Божией, или «с точки зрения абсолютного». Итак, *относись ко всему по-Божьи.*

Но отношение Бога ко всему не есть равнодушие.

Бог выше противоречия между добром и злом, но это не есть безразличие. Бездушные предметы безразличны в отношении добра и зла, но это низшее состояние не может быть приписано божеству. Если по евангельскому слову Бог возводит солнце свое над добрыми и злыми, то ведь этот единый свет, освещая разные лица и дела, именно и показывает их различие; и если по тому же слову Бог посылает дождь свой и праведным и грешным, то ведь эта единая влага Божьей благодати на разной почве и из разных семян производит плоды не одинаковые [11]. Нельзя допустить ни того, чтобы Бог утверждал зло, ни того, чтобы Он отрицал его безусловно: первого — потому, что тогда зло было бы добром, а второго — потому, что тогда зло не могло бы вовсе существовать, а, однако, оно существует. Бог отрицает зло как окончательное, или пребывающее, и в силу этого отрицания оно и погибает, но Он допускает его как *превосходящее условие свободы, т. е. большего добра*. Бог допускает зло, поскольку, с одной стороны, прямое его отрицание или уничтожение было бы нарушением человеческой свободы, т. е. бо́льшим злом, так как делало бы совершенное (свободное) добро в мире *невозможным*, а с другой стороны, Бог допускает зло, поскольку имеет в своей Премудрости *возможность* извлекать из зла большее благо, или наибольшее возможное совершенство, что и есть причина существования зла *. Таким образом, зло есть нечто служебное, и отрицать его безусловно значило бы относиться к нему неправедно. И к злу мы должны относиться по-Божьи, т. е., не будучи к нему равнодушными, оставаться, однако, выше безусловного противоречия с ним и допускать его — когда оно не от нас происходит — как орудие совершенствования, поскольку можно извлечь из него большее добро. Во всем, что существует, мы должны признавать *возможность* (потенцию) добра и способствовать к тому, чтобы эта возможность стала действительностью. Прямая возможность совершенного добра дана в существах разумно-свободных, каковы мы сами. Признавая за собою безусловное значение в силу присущего нам *сознания* абсолютного идеала (образ Божий) и *стремления* вполне осуществить его (подобие Божие), мы по справедливости должны признать то же самое и за всеми другими и свою обязанность

---

* Здесь я, конечно, должен ограничиться общим логическим указанием. Реальное решение вопроса возможно только на основании метафизического исследования о существе Божием и о происхождении зла в мире.

совершенствования понимать не только как задачу личной жизни, но и как нераздельную часть всемирно-исторического делания.

Итак, мы можем дать безусловному началу нравственности следующее полное выражение:

В совершенном внутреннем согласии с высшею волею, признавая за всеми другими безусловное значение, или ценность, поскольку и в них есть образ и подобие Божие,

принимай возможно полное участие в деле своего и общего совершенствования ради окончательного откровения Царства Божия в мире.

VIII

Дойдя до безусловного начала нравственности, мы легко можем видеть, что в нем совмещаются и осуществляются все положительные нравственные начала и что оно вместе с тем дает полное удовлетворение естественному требованию блаженства в смысле возможности обладания высшим благом.

Требуя от человека быть другом и помощником Божиим, безусловное нравственное начало не отменяет частных требований нравственности, а, напротив, утверждает их и дает им высшее освещение и освящение.

Прежде всего оно относится к религиозной основе нравственности как ее прямое развитие и окончательное выражение. Высшее требование предполагает здесь низшие. Как грудной младенец по существу дела не может быть другом и помощником своего отца, так и человек, духовно несовершеннолетний, имеет внутреннее существенное препятствие к тому, чтобы быть с Богом в отношении непосредственной свободной солидарности. И в том и в другом случае одинаково необходимо сначала властное руководство и воспитание. В этом — полное оправдание внешних религиозных учреждений — жертв, иерархии и т. д. Независимо от их глубокого мистического смысла, делающего из них пребывающую связь между небом и землею, они, несомненно, имеют первостепенное педагогическое значение для человечества. Не было и не могло быть такого времени, когда все люди были бы духовно-равными между собою. Пользуясь этим неизбежным неравенством, Провидение изначала ставило избранных, лучших духовными воспитателями толпы. Разумеется, неравенство здесь было только относительное — наставники дикарей были полудикарями, а потому характер самих религиозных учреждений изменяется, совер-

шенствуясь сообразно общему ходу истории. Но пока не завершился исторический процесс, конечно, не будет такого человека, который мог бы по совести считать совершенно ненужным для других, да и для самого себя всякое посредство религиозных учреждений, связывающих его с тем действием Божиим, которое уже осуществлено в истории. Да если б и мог найтись такой человек, то он во всяком случае не стал бы относиться отрицательно к религиозной «внешности». Для него она и не была бы *только внешностью*, так как он понимал бы полноту заложенного в ней внутреннего смысла и ее реальную связь с будущим осуществлением этого смысла. Тот, кто вышел из школьного возраста и достиг вершин образованности, конечно, не имеет причин идти в школу, но еще меньше имеет он причин отрицать ее и внушать школьникам, что все их учителя — тунеядцы и обманщики, а они сами — совершенные люди, что учебные заведения суть корень всякого зла и потому должны быть стерты с лица земли.

Истинному «другу Божьему» понятны и дороги все проявления божественного и в физическом мире, и еще более в истории человеческой, и если он находится на одной из верхних ступеней богочеловеческой лестницы, то он, конечно, не станет рубить те нижние ступени, на которых стоят его братья и которые еще поддерживают и его самого.

Религиозное чувство, возвышенное до безусловного и всеобъемлющего начала жизни, возводит затем на ту же высоту и два другие основные нравственные чувства с вытекающими из них обязанностями, именно чувство жалости, определяющее наше должное отношение к нам подобным, и чувство стыда, на котором основывается наше должное отношение к низшей, материальной природе.

IX

Жалость, которую мы испытываем к существу, подобному нам, получает иное значение, когда мы видим в этом существе образ и подобие Божие. Тут мы признаем за этим существом *безусловное* достоинство, признаем, что оно есть цель для Бога и тем более должно быть целью для нас, что сам Бог не делает его *только* орудием своего действия, и тем менее имеем мы право делать его таким орудием для себя,— *мы уважаем это существо, так как Бог его уважает*, или, точнее: *мы должны с ним*

считаться, так как Бог с ним считается. Жалость в тех случаях, когда она сама по себе была бы естественна, не исчезает и при этой высшей точке зрения,— напротив, она только усиливается и углубляется. Я жалею в этом существе не только его страдания, но и причину их — я жалею о том, что его действительность так далека от его существенного достоинства и возможного совершенства. Возвышается и *обязанность*, вытекающая из альтруистического чувства. Мы уже не можем ограничиться тем, что будем воздерживаться от обидных действий относительно этого ближнего, не можем довольствоваться и тем, чтобы помогать ему в его бедах, а должны способствовать его совершенствованию ради осуществления и в нем образа и подобия Божия, которые мы за ним признаем. И так как никакой человек в одиночку не может осуществить ни в себе, ни в другом ком-либо ту бесконечную полноту совершенства, стремление к которой уподобляет нас Богу, то альтруизм на этой высшей религиозной своей ступени обязывает нас принимать деятельное участие в общем историческом процессе, создающем условия для явления Царства Божия, а следовательно, и в тех собирательных организациях (особенно государственной, как обнимающей все прочия), посредством которых этот процесс совершается по воле Провидения. Не всякий призван к политической деятельности или к службе государственной в тесном смысле, но всякий обязан служить на своем месте той самой цели — общему благу,— которой должно служить и само государство.

И как в области религиозной безусловное нравственное начало внушает нам положительное отношение к учреждениям и преданиям церковным в смысле воспитательных средств, ведущих человечество к цели высшего совершенства, так и в области чисто человеческих отношений, направляемых жалостью и альтруизмом, то же безусловное нравственное начало предписывает нам деятельное служение тем собирательным организациям (как государство), через которые то же Провидение охраняет человечество от материального распадения, объединяет его и делает возможным его реальное совершенствование. Мы знаем, что, только опираясь на то, что дали и дают человечеству исторические формы религии, мы можем достигнуть действительно того свободного и совершенного соединения с Божеством, возможность и залог которого даны в нашем внутреннем религиозном чувстве, и точно так же мы знаем, что без той сосредоточенной и организованной общественной силы, которая пред-

ставляется государством, мы не можем действительно оказать всем нашим ближним той помощи, к которой настойчиво побуждают нас и простое нравственное чувство жалости к их бедствиям, и высшее религиозное начало уважения к их безусловному достоинству, требующему осуществления.

И в том и в другом случае, связывая свое подчинение церковным и государственным формам общей жизни с безусловным началом нравственности, мы тем самым признаем такое подчинение *условным*, именно поскольку оно определяется этим высшим смыслом жизни и от него зависит. Те учреждения, которые должны служить Добру в человечестве, могут более или менее уклоняться от своего назначения и даже вовсе изменять ему, и тогда обязанность человека, верного Добру, не может состоять по отношению к этим учреждениям ни в том, чтобы безусловно отрицать их ради их злоупотреблений, что было бы несправедливо, ни в том, чтобы слепо им подчиняться в зле, как и в добре, что было бы и нечестиво и недостойно,— его обязанностью тогда становится деятельное старание исправлять эти учреждения, настаивая на их нормальной задаче. Если мы знаем, почему и во имя чего мы должны подчиняться известному учреждению, то мы тем самым знаем способ и меру этого своего подчинения, оно никогда не будет у нас безграничным, слепым и рабским, мы никогда не сделаемся безвольными и бессмысленными орудиями внешних сил,— никогда не поставим церковь на место божества и государство — на место человечества. Преходящие формы и орудия провиденциального дела в истории мы не примем за сущность и цель этого дела. Подчиняя историческим силам свою личную немощь и недостаточность, мы в своем высшем сознании относимся к этим силам по-Божьи, пользуемся ими как орудиями и условиями совершенного добра и чрез это не отказываемся, конечно, от своего человеческого достоинства, а, напротив, утверждаем и осуществляем его как безусловное.

Если я без всякого умаления, а, напротив, с приращением своего нравственного достоинства пользуюсь материальною силой и движением своих рук, чтобы вытащить из воды утопающего или дать пищу голодному, то почему пользование духовно-материальными силами государства для блага целых народов и всего человечества есть умаление, а не приращение нашей нравственности? Это безусловное презрение к материальной силе отзывается дуализмом, одинаково противным и разуму, и нрав-

ственности. Если стыдно подчиняться материальным стихиям, то несправедливо и пагубно отрицать у них право на существование. Во всяком случае *безусловное* начало нравственности распространяется и на область материи.

X

Единственное чувство стыда свидетельствует о самостоятельности нашего существа и охраняет его целость от разрушительного вторжения чужих сил. На низших ступенях развития, где исключительно преобладает чувственная сфера, особенное значение имеет телесное целомудрие, и чувство стыда первоначально связано именно с этой стороной жизни. Но с дальнейшим развитием нравственных чувств и отношений человек начинает более многосторонне понимать свое достоинство; он стыдится уже не только своих уступок низшей, материальной природе, но и всяких нарушений того, что *должно* по отношению к людям и богам. Тут безотчетный инстинкт стыда превращается, как мы видели, в ясный голос *совести*, укоряющей человека не за одни плотские грехи, но также и за всякую неправду — за все чувства и действия несправедливые и безжалостные, а вместе с тем развивается и особое чувство страха Божия, удерживающее нас ото всякого столкновения с тем, в чем выражена для нас святость Божия. Когда же связь человека с божеством возвышается до абсолютного сознания, то этим и охраняющее человеческую целость чувство возводится на новую и окончательную ступень. Здесь уже охраняется не относительное, а безусловное достоинство человека — его идеальное совершенство, как долженствующее быть осуществленным. Отрицательный голос стыда, совести и страха Божия на этой высоте становится в человеке прямым и положительным сознанием его божественности, или его сознанием Бога в себе. Если это сознание еще укоряет его, то уже не в том, что он делает дурное и вредное, а в том, что он чувствует и действует как существо несовершенное, тогда как совершенство есть его назначение и долг. Вместо того демона, который удерживал Сократа от недолжных поступков, мы слышим божественный голос: «Будьте совершенны, как Отец ваш Небесный совершен»[12].

Но чтобы совершенство было осуществляемо совершенным образом, оно должно распространяться и на область материальной жизни. С точки зрения безусловного начала материально-аскетическая нравственность также по-

лучает новое значение. Тут уже мы воздерживаемся от плотских грехов не из инстинкта духовного самосохранения и не для укрепления своих внутренних сил, а ради самого нашего тела как последнего предела богочеловеческого процесса, как предназначенного жилища Духа Святого [13].

Глава девятая

Действительность нравственного порядка

I

Логически развиваемое из религиозного ощущения, безусловное нравственное начало не только представляет собою полноту добра (или должное отношение всего ко всему) как идею или требование, но и обнаруживает содержащиеся в нем действительные силы, осуществляющие это требование, создающие совершенный нравственный порядок, или Царство Божие, в котором реализуется безусловное значение всякого существа. Только в силу этого высшего начала нравственное добро может давать нам окончательное и полное удовлетворение, или быть для нас истинным благом и источником бесконечного блаженства.

Мы ощущаем действительность Божию не как что-то неопределенно-божественное — δαιμόνιόν τι, а в Его собственном свойстве, как всесовершенное, или абсолютное. И душу свою мы находим во внутреннем опыте не только как что-то отличное от материальных фактов, а как положительную силу, борющуюся с материальными процессами и преодолевающую их. В опыте физиологического аскетизма даны основания не только для истины бессмертия души (дальше чего не шел Кант в своих постулатах), но и для уповаемого телесного воскресения, так как в победе духа над материей, как мы знаем уже и по собственным предварительным и зачаточным опытам, материя не уничтожается, а увековечивается как образ духовного качества и орудие духовного действия.

Что такое материя сама по себе, мы из опыта не знаем — это задача метафизического исследования. Но опыт — как ближайший, личный, так и общий, естественнонаучный и исторический — показывает с несомненностью, что, несмотря на качественную несоизмеримость психических и физических явлений со стороны их познаваемости (ибо первые мы познаем прямо внутренним

чувством, а вторые — чрез посредство внешних чувств), между реальным бытием духовной и материальной природы нет разделения, а существует теснейшая связь и постоянное взаимодействие, в силу чего и процесс всемирного совершенствования, будучи богочеловеческим, необходимо есть и *богоматериальный.*

Главные конкретные ступени этого процесса, данные в нашем опыте, носят традиционное и знаменательное название *царств*,— знаменательное потому, что оно действительно подходит лишь к последней, высшей ступени, которая обыкновенно вовсе не принималась тут в расчет. С нею их пять: *царство минеральное* (или общее — неорганическое), царство *растительное*, царство *животное*, царство *человеческое* и *Царство Божие.* Минералы, растения, животные, природное человечество и духовное человечество — вот типичные формы бытия с точки зрения восходящего процесса всемирного совершенствования. С различных других точек зрения можно умножать число этих форм и степеней или же, напротив, сокращать их до четырех, трех и двух. Можно соединить растения и животных в один органический мир; можно, далее, всю область физического бытия, как органического, так и неорганического, совместить в одном понятии — природы, оставляя, таким образом, лишь тройственное различие: Божеского, человеческого и природного царств; можно, наконец, остановиться на простой противуположности между Царством Божиим и царством мира сего.

Нисколько не отвергая этих и всяких других распределений, следует признать, что указанные пять царств представляют собою ряд наиболее твердо определенных и характерных *повышений бытия* с точки зрения нравственного смысла, осуществляемого в богоматериальном процессе.

Камни и металлы отличаются от всего прочего своим крайним самодовольством и консерватизмом; если бы от них одних зависело, природа никогда бы не вышла из непробудного сна, но зато без них ее дальнейший рост не имел бы твердой почвы и опоры. Растения в неподвижных грезах безотчетно *тянутся* к свету, теплу и влаге. Животные, при посредстве *ощущений* и свободных *движений, ищут* полноты чувственного бытия: сытости, полового восполнения — и радости существования (их игры и пение). Природное человечество кроме всего этого разумно стремится посредством наук, искусств и общественных учреждений к *улучшению* своей жизни, действительно совершенствует ее в различных отношениях и, нако-

нец, возвышается до *идеи* безусловного совершенства. Человечество духовное или от Бога рожденное не только *понимает* умом, но и *принимает* сердцем и делом это безусловное совершенство как *действительное начало того, что должно быть во всем*, и стремится осуществить его до конца, или воплотить в жизни всего мира.

Каждое предыдущее царство очевидно служит ближайшею материею для последующего. Неорганические вещества питают жизнь растений, животные существуют на счет растительного царства, люди живут на счет животных, а Царство Божие составляется из людей. Если мы будем рассматривать любой организм с точки зрения его материального состава, то не найдем в нем ничего, кроме элементов неорганического вещества, но это вещество *перестает* быть *только* веществом, поскольку входит в *особый план* жизни органической, *пользующейся* химическими и физическими свойствами и законами вещества, но невыводимой из них. Подобным образом человеческая жизнь с материальной стороны слагается из процессов жизни животной, но эти процессы не имеют уже здесь значения сами по себе, как в животном мире, а служат средствами и орудиями для новых целей и задач, вытекающих из нового, высшего плана жизни разумной, или человеческой. Цель животного (типического) есть сытость (желудочная и половая), человека же, который этим довольствуется, справедливо называют скотиной не для брани только, а именно в том смысле, что он ниспадает на другую, низшую ступень бытия. Как живой организм состоит из химического вещества, перестающего быть только веществом, так человечество состоит из животных, перестающих быть *только* животными. Подобным же образом и Царство Божие составляется из людей, перестающих быть *только* людьми, входящих в новый, высший план существования, в котором их чисто человеческие задачи становятся лишь средствами и орудиями другой, окончательной цели.

II

Камень существует, растение существует и живет, животное сверх того сознает свою жизнь в ее фактических состояниях, человек уразумевает ее смысл по идеям, сыны Божии осуществляют действительно этот смысл, или совершенный нравственный порядок, во всем до конца.

Камень существует — это ясно из ощутительного действия, которое он на нас оказывает. Кто отрицает эту

истину, тот, как уже давно многими замечено, легко может в ней убедиться, если стукнется о камень головою *. Камень есть типичнейшее воплощение категории бытия как такого, и в отличие от гегелевского отвлеченного понятия о бытии он не обнаруживает никакой склонности к переходу в свое противоположное **: камень есть то, что он есть, и он всегда служил символом неизменного бытия. Он только существует, но не живет, как и не умирает: его распавшиеся части не отличаются качественно от целого ***. Растение не только существует, но и живет, что ясно уже из того, что оно умирает: жизнь не предполагает смерти, но смерть очевидно предполагает жизнь. Между растущим деревом и дровами, между цветущим и увядшим цветком есть определенное и существенное различие, которому нет соответствующего в царстве минералов.

Как нельзя у растений отрицать жизнь, так невозможно у животных отрицать сознания, иначе как с помощью произвольной и искусственной терминологии, ни для кого не обязательной. По естественному значению слова сознание вообще есть определенное и правильное умственное совмещение или взаимоотношение внутренней, психической жизни данного существа с его внешнею средою. Такое соотношение, без сомнения, существует

---

* Такой аргумент, как справедливо полагает Кант, недостаточен для философии теоретической, и мы еще будем в своей гносеологии заниматься вопросом о бытии вещей; но в нравственной философии можно ограничиться указанным аргументом, так как он *по совести* убедителен.

** Как известно, по диалектике Гегеля, чистое бытие переходит в чистое ничто. Ввиду одной ученой критики замечу, что, признавая камень вообще типичнейшим воплощением и символом неизменного бытия, я ничуть не отождествляю камень с категорией бытия и не отрицаю механических и физических свойств всякого действительного камня. Все считают, например, свинью типичнейшим воплощением и символом нравственной категории неограниченного плотоугодия, которое поэтому и называется свинством, причем нисколько не отрицается, однако, что у всякой действительной свиньи кроме свинства есть еще четыре ноги, два глаза, два уха и т. д.

*** Здесь говорится о камне как о наиболее характерном и конкретном образчике неорганических тел вообще. Такое тело, в отдельности взятое, не имеет собственной и действительной жизни, чем нисколько не предрешается как вопрос о жизни природы вообще, так и вопрос об одушевленности более или менее сложных природных совокупностей, или целых, каковы море, реки, горы, леса. Эти вопросы должны быть отнесены к метафизике.— Впрочем, и отдельные неорганические тела, как, напр., камни, не имея жизни в себе, могут служить постоянными проводниками локализированного живого действия духовных существ. Таковы были священные камни, т[ак] наз[ываемые], бетели или бетили [1] (домы Божии), с которыми было связано явление и действие ангелов, или сил Божиих, как бы обитавших в этих камнях.

у животных. Как присутствие жизни в мире растительном наглядно доказывается различием между живыми и умершими растениями, так и присутствие сознания у животных (по крайней мере высших, типичных для всего царства) наглядно доказывается различием животного спящего от животного бодрствующего, ибо в чем же состоит это различие, как не в том, что животное бодрствующее сознательно участвует в окружающей его жизни, тогда как психический мир животного спящего отрезан от прямого сообщения с этой жизнью *.— Животное не только имеет ощущения и представления, но оно связывает их правильными ассоциациями, и хотя в его жизни преобладают впечатления и интересы настоящей минуты, однако оно помнит свои прошедшие состояния и предвидит будущие, без чего было бы невозможно воспитание или дрессировка животных, а эта дрессировка есть факт. Никто не решится отрицать память у собаки или лошади, а между тем быть в памяти и быть сознательным — одно и то же, и отрицание сознания у животных есть только аберрация человеческого сознания у некоторых философов.

Уже один сравнительно-анатомический факт достаточен был бы для устранения этой грубой ошибки. Отрицание сознательности животных сводит всю их жизнь к слепым внушениям инстинкта. Но как же объяснить с этой точки зрения постепенное развитие у высших животных органа сознательной душевной деятельности — головного мозга? Каким образом мог появиться и развиваться у животных этот орган, если у них нет соответствующих функций? Ведь бессознательная, инстинктивная жизнь не нуждается в головном мозге, что явствует из того, что она не только вообще является раньше этого органа, но и высшего своего развития достигает именно у существ безмозглых. Превосходство общественных, хищнических и зиждительных инстинктов у пчел и муравьев связано, конечно, не с головным мозгом, которого у них, строго говоря, вовсе нет, а лишь с брюшными узлами (симпатический нерв), которые у них действительно сильно развиты.

Человек отличается от животных не присутствием

* Во сне для животного закрываются обычные пути его психического соотношения с данною внешнею средою. Но этим нисколько не исключается возможность другой среды и других способов душевного взаимодействия, т. е. другой области сознания. Но в таком случае периодический переход данной душевной жизни из одной сферы сознания в другую еще яснее доказывал бы сознательность этой жизни вообще.

сознания, которого не лишены и те, а усвоением разума, или способностью общих понятий и идей. Прямым свидетельством сознательности у животных служат их целесообразные движения, мимика и язык разнообразных криков; коренное свидетельство человеческой разумности есть слово, выражающее не состояния данного сознания только, а общий смысл всего, и древняя мудрость справедливо определяла человека не как существо сознательное — что для него слишком мало, — а как существо словесное или разумное.

Заложенная в самой природе разума и слова, способность постигать всеединую и всеединящую истину многообразно действовала в различных отделенных друг от друга народах, постепенно образуя над почвою животной жизни царство человеческое. Окончательная сущность этого человеческого царства состоит в идеальном требовании: совершенного нравственного порядка, т. е. в требовании Царства Божия. Двумя путями — пророческим вдохновением у евреев и философскою мыслию у греков — человеческий дух подошел к *идее* Царства Божия и к *идеалу* богочеловека *. Параллельно этому двойному внутреннему процессу и естественным образом медленнее его происходил внешний процесс культурно-политического объединения главных исторических народов Востока и Запада, совершившийся в Римской империи. В Греции и Риме (природное или языческое) человечество дошло до своего предела — до утверждения своего безусловного божественного значения: в прекрасной чувственной форме и умозрительной идее — у эллинов, в практическом разуме, воле или власти — у римлян. Явилась идея абсолютного человека, или *человекобога*. Но эта идея по существу своему не может оставаться отвлеченною или чисто-умозрительною, она требует *воплощения*. Между тем сделать из себя самого бога для человека так же невозможно, как для животного собственными усилиями достигнуть человеческого достоинства, стать разумным и словесным существом. Оставаясь на том же плане развития, в пределах того же царства, животная природа могла достигнуть только до обезьяны, а человеческая — до римского кесаря. Как предваряющее явление обезьяны относится к человеку, так предваряющее явление обожествленного кесаря относится к богочеловеку.

---

* Эти два пути — библейский и философский — совпали в уме александрийского еврея Филона, который с этой точки зрения есть последний и самый значительный мыслитель древнего мира.

III

В то время как языческий мир созерцал свое духовное крушение в лице мнимого человекобога — кесаря, бессильно корчившего божество, отдельные философские умы и верующие души ждали воплощения божественного Слова, или явления Мессии, Сына Божия и Царя Правды. Человекобог, хотя бы в лице всемирного владыки, есть только пустой обман, богочеловек мог открыть свою действительность и в образе странствующего раввина.

Историческое существование Христа, так же как и реальность Его характера, сохраненного в Евангелиях, не подлежит серьезным сомнениям. Выдумать его не было никакой возможности, да и некому, и этот совершенно-исторический образ есть образ совершенного человека, но человека, не говорящего: я сделался богом, а говорящего: я рожден и послан от Бога, и я до создания мира был одно с Богом [2]. Верить этому свидетельству нас заставляет разум, ибо историческое явление Христа, как богочеловека, неразрывно связано со всем мировым процессом, и с отрицанием этого явления падает смысл и целесообразность мироздания.

Когда среди неорганического мира явились первые растительные формы, которые потом развились в роскошное царство деревьев и цветов, было бы совершенною нелепостью утверждать, что эти формы явились сами собою, из ничего, и такою же, только замаскированною, нелепостью — предполагать, что они произошли от случайных комбинаций неорганических веществ. Жизнь есть некоторое новое положительное содержание, нечто *большее* сравнительно с безжизненною материей, и выводить это большее из меньшего — значит утверждать, что нечто в действительности происходит из ничего, т. е. чистую нелепость. Пусть *явления* растительной жизни непрерывно примыкают к явлениям мира неорганического: *то, что является*, в обоих царствах, существенно различно, и эта разнородность обнаруживается все яснее и резче с дальнейшим развитием нового царства. Точно так же, хотя мир растений и мир животных как бы выходят из одного корня, элементарные формы тех и других существ настолько схожи, что биология знает целый отдел *животнорастений* (зоофиты), но под этою кажущеюся (являемою, феноменальною) однородностью несомненно скрывается основное и существенное различие типов, которое затем и проявляется в двух расходящихся направ-

лениях или планах бытия — растительного и животного. И тут опять то, что есть нового и большего в животном типе сравнительно с растительным, никак не может быть без явной нелепости сведено на меньшее, т. е. на их общие свойства, ибо это значило бы *а* + *б* отожествлять с *а*, или нечто признавать равным ничему. Точно так же, несмотря на всю близость и тесную материальную связь (в порядке явлений) между человеческим и животным миром, существенная особенность первого — проявляющаяся, конечно, более в Платоне и Гёте, чем в папуасе или эскимосе,— как новое, положительное содержание,— известный *плюс* бытия не может быть выведен из старого, животного типа. Какой-нибудь каннибал сам по себе немногим выше обезьяны, но все дело в том, что он не представляет законченного человеческого типа и что непрерывные ряды *совершенствующихся* поколений ведут от этого каннибала к Платону и Гёте, тогда как обезьяна, пока она обезьяна, существенно *не совершенствуется*. Мы связаны с нашими полудикими предками историческою памятью, или единством собирательного сознания, чего нет у животных: у них есть только память индивидуального сознания, а с другой стороны, связь физиологически-родовая, выражающаяся в наследственности, но не переходящая в их сознание; поэтому совершенствование животных форм (по теории эволюции) хотя и происходит при некотором участии самих животных, но по своим результатам и целям остается для них внешним и чуждым фактом. Совершенствование же человечества обусловлено теми способностями разума и воли, которые существуют и у дикаря, хотя лишь в зачаточном состоянии. Но как эти высшие способности не могут быть выведены из природы животной, а потому и образуют особое царство человеческое, так точно свойства духовного человека — человека не совершенствующегося только, а *совершенного*, или богочеловека,— не могут быть выведены из свойств и состояний природно-человеческих, и, следовательно, Царство Божие не может быть понято как следствие непрерывного развития мира чисто-человеческого,— *богочеловек не может быть понят как человекобог*, хотя и среди природного человечества могли существовать и существовали предварения грядущей высшей жизни. Но как морская лилия на первый взгляд представляется водяным растением, тогда как она, несомненно, уже есть животное, так и зачаточные носители Царства Божия ничем, *по-видимому*, не отличались и не отличаются от людей мира сего,

имея, однако, в себе уже действующее начало нового образа бытия.

Из того, что высшие формы, или типы, бытия являются или открываются после низших, никак не следует, что они суть произведение или создание этих низших. Порядок сущего не есть то же, что порядок явления. Высшие, более положительные и полные образы и состояния бытия существуют (метафизически) первее низших, хотя являются или открываются после них. Этим не отрицается эволюция; ее нельзя отрицать, она есть факт. Но утверждать, что эволюция создает высшие формы всецело из низших, т. е. окончательно из ничего,— значит под факт подставлять логическую нелепость. Эволюция низших типов бытия не может сама по себе создавать высших, но она производит материальные условия или дает соответствующую среду для проявления или откровения высшего типа. Таким образом, каждое появление нового типа бытия есть в известном смысле *новое творение*, но такое, которое менее всего может быть обозначено как творение из ничего, ибо, во-первых, материальною основой для возникновения нового типа служит тип прежний, а во-вторых, и собственное положительное содержание высшего типа не возникает вновь из небытия, а, существуя от века, лишь вступает (в известный момент процесса) в другую сферу бытия, в мир явлений. Условия явления происходят от естественной эволюции природы, являемое — от Бога *.

IV

Взаимоотношение между основными типами бытия (которые являются и главными ступенями мирового процесса) не исчерпывается тем отрицательным фактом, в силу которого эти типы, имея каждый свою особенность, несводимы один к другому: между ними есть прямая связь, дающая положительное единство и всему процессу. Это единство (внутреннее существо которого мы не можем здесь исследовать) открывается с трех сторон: во-первых, в том, что каждый новый тип представляет *новое условие*, необходимое для осуществления высшей и окончательной цели — действительного явления в мире совершенного нравственного порядка, Царства Божия, или «откровения

---

* Первоначальное отношение Бога к природе лежит вне пределов мирового процесса и есть предмет чисто-метафизический, которого мы не будем затрогивать здесь мимоходом.

свободы и славы сынов Божиих» [3]. Для того чтобы достигнуть своей высшей цели, или проявить свое безусловное значение, существо должно прежде всего *быть*, затем оно должно быть *живым*, потом — быть *сознательным*, далее — быть *разумным* и, наконец,— уже *совершенным*. Дефективные понятия небытия, безжизненности, бессознательности и неразумности *логически* несовместимы с понятием совершенства. Конкретное воплощение каждой из положительных степеней существования и образует действительные царства вселенной, так что и низшие входят в нравственный порядок как необходимые условия его осуществления. Но этим инструментальным отношением (явная, данная в опыте) мировая связь не исчерпывается: низшие типы сами тяготеют к высшим, стремятся их достигнуть, имея в них как бы свой предел и свою цель, в чем также обнаруживается целесообразный характер всего процесса (самое наглядное проявление этого стремления есть уже указанный факт человекообразности обезьяны). Наконец, положительная связь постепенных царств в том, что каждый тип (и чем далее, тем полнее) обнимает собою или включает в себя низшие, так что мировой процесс не есть только процесс развития и совершенствования, но и *процесс собирания вселенной*. Растения физиологически вбирают в себя окружающую среду (неорганические вещества и физические воздействия, благодаря которым они питаются и растут); животные сверх того, что питаются растениями, и психологически вбирают в себя (в свое сознание) уже более широкий круг соотносящихся с ними, через ощущения, явлений; человек, кроме того, разумом включает в себя и отдаленные, непосредственно не ощущаемые круги бытия, он может (на высокой степени развития) обнять все в одном или понять смысл всего; наконец, богочеловек, или сущий разум (Логос), не отвлеченно только понимает, а в действительности осуществляет смысл всего, или совершенный нравственный порядок, обнимая и связывая все живою личною силой любви. Высшая задача человека как такого (чистого человека) и чисто человеческой сферы бытия состоит в том, чтобы *собирать вселенную в идее*, задача богочеловека и Царства Божия состоит в том, чтобы собирать вселенную *в действительности*.

И как растительная жизнь не упраздняет неорганического мира, а только указывает ему его низшее, подчиненное место, как то же мы видим и на дальнейших ступенях всемирного процесса, точно так же и в конце его Царство Божие своим явлением не упраздняет низших типов бытия, а ставит их все на должное место, но уже не как особенные

сферы бытия, а как неразрывно-соединенные безусловною внутреннею солидарностью и взаимодействием духовно-физические органы *собранной* вселенной. Вот почему Царство Божие есть то же, что действительность безусловного нравственного порядка, или — что то же — всеобщее воскресение и восстановление всяческих (αποκατάστασιζ τῶν πάντων) [4].

V

Когда богочеловека, полагающего начало Царству Божию, обозначают как идеал, то это справедливо никак не в том смысле, чтобы он был только мыслимым, нереальным, а лишь в том смысле, в каком можно сказать, что действительный человек есть идеал для животного или действительное растение — идеал для той земли, из которой оно вырастает. Представляя собою бытие более идеальное (в смысле большего достоинства), это растение имеет не меньшую, а, напротив, *большую действительность* или полноту существования сравнительно с глыбой земли, точно так же, как животное сравнительно с растением, природный человек — с животным и богочеловек — с природным человеком. В общем возвышению идеального содержания *прямо пропорционально* возрастание реальной силы: растение имеет такие действительные способности (наприм., целесообразно перерабатывать неорганические вещества), каких вовсе нет у куска земли, человек гораздо могущественнее обезьяны, и у Христа несравненно больше власти, нежели у римского кесаря.

Между природным и духовным человеком разница не в том, что первый вовсе лишен высшего, духовного элемента, а в том, что этот элемент в нем не имеет сам по себе силы совершенного осуществления и, чтобы получить ее, должен быть оплодотворен новым творческим актом, или действием того, что в богословии называется *благодатию* и что дает сынам человеческим «власть становиться детьми Божиими» [5]. Благодать, и по учению правоверующих богословов, не упраздняет природы вообще и нравственной природы человека в особенности, а *совершает* ее. Нравственная природа человека есть необходимое условие и предположение богочеловечества. Как не всякое неорганическое вещество, а лишь известные определенные химические соединения могут воспринимать действие жизненной силы и входить в состав растительных и животных организмов, подобным образом не всякие живые существа, а лишь обладающие нравственною природой могут воспринимать

действие благодати и входить в состав Царства Божия. И действительно, человек уже по самой природе своей обнаруживает начатки духовной жизни в присущих ему чувствах стыда, жалости, благоговения и в вытекающих отсюда правилах жизни, охраняемых совестью, или сознанием должного. Это природное добро в человеке есть добро несовершенное, и логически неизбежно, чтоб оно само по себе оставалось всегда несовершенным, ибо иначе пришлось бы допустить, что бесконечное может произойти из нарастания конечных величин, безусловное из условного и в конце концов нечто из ничего. Но если человеческая природа не заключает в себе, а потому и не может создать из себя действительной бесконечности, или полноты совершенства, то она уже, по присущему ей разуму или универсальному смыслу, заключает в себе возможность этой нравственной бесконечности и стремление к ее осуществлению, т. е. к восприятию божества. Как бессловесное существо, тяготеющее к разуму, есть только животное, но существо, действительно обладающее разумом, перестает быть животным и есть человек, образующий новое царство, невыводимое из простой непрерывной эволюции низших форм, подобным образом и это новое, разумное, но не осуществляющее своего разума до конца, не совершенное и лишь тяготеющее к совершенству существо есть только человек, тогда как существо, *обладающее* совершенством, не может быть *только* человеком, а открывает новое и окончательное Царство Божие, в котором осуществляется не относительное, а безусловное Добро, или достоинство бытия, невыводимое из относительного (ибо различие здесь не количественное, или степенное, а качественное).

Богочеловек отличается от простого человека не как идеал представляемый, а как идеал *осуществленный*. Тот мнимый идеализм, который признает идеал неосуществимым и не нуждается в его осуществлении, есть пустословие, не заслуживающее критики. Но есть тут другой вопрос, с которым нужно считаться. Допуская вообще действительное, а не представляемое только значение богочеловека, или совершенного человека, можно отрицать исторический факт Его явления в прошедшем. Такое отрицание не имеет, однако, за себя никаких разумных оснований, и — более того — оно прямо отнимает всякий смысл у общего хода всемирной истории. Если историческое лицо, известное нам из книг Нового завета, не было явление богочеловека, или осуществленного «идеала» [6], по Кантовой терминологии, то оно могло быть только естественным произведением исторической эволюции; но в таком случае

почему же эта эволюция не пошла далее в том же направлении и не произвела других лиц, более совершенных? Отчего после И. Х. прогресс замечается во всех областях жизни, но только не в коренной области личной духовной силы? Всякий, не закрывающий нарочно глаза, должен признать огромное расстояние между тем благороднейшим типом естественной, испытующей мудрости, который увековечен Ксенофонтом в его памятных записках и Платоном в его разговорах, и тем лучезарным явлением торжествующей духовности, которое сохранилось в Евангелиях и ослепило Савла, чтобы переродить его [7] Между тем от Сократа до Христа прошло менее четырех веков, и если в этот короткий срок историческая эволюция могла произвести такое возрастание духовной силы в человеческой личности, то каким же образом в гораздо большее количество времени и при ускоренном историческом движении эта эволюция оказалась решительно бессильною не только соответственно повысить личное духовное совершенство, но и удержать его на том же уровне? Отчего, например, Спинозу и Канта, живших через 16 и 17 веков после Христа и представляющих весьма благородные типы естественной мудрости, можно сравнивать с Сократом, но никому и в голову не придет сравнивать их с Христом? Разве потому только, что они действовали в другой сфере? Но вот деятели, прославленные в области религиозной: Мухаммед, Савонарола, Лютер, Кальвин, Игнатий Лойола *, Фокс, Сведенборг — все могучие проявления человеческой природы, но попробуйте по совести сравнить их с Христом! Отчего, наконец, те исторические лица, которые наиболее приближаются к нравственному идеалу, например св. Франциск, решительно признают свою прямую зависимость от Христа как от высшего существа?

VI

Если видеть в Христе лишь одну из относительных степеней нравственного совершенства, то отсутствие дальнейших степеней в течение почти двухтысячелетнего ду-

---

* Известно, что Авг. Конт в письмах, писанных им незадолго до смерти, ставил Игнатия Лойолу выше Христа [8], но именно эта оценка, как и другие подобные мнения и соответственные поступки основателя позитивной философии, заставляют всех беспристрастных критиков признавать, что этот мыслитель, переживший в молодости двухлетнюю мозговую болезнь, снова был на пороге умственного расстройства в самые последние годы своей жизни. См. мою статью Конт в энциклопедическом словаре Брокгауза-Ефрона [9].

ховного роста человечества есть факт совершенно бессмысленный. Если же признавать в Нем степень безусловно высшую, хотя и естественно происшедшую, то, во-первых, Он должен бы был тогда явиться *в конце*, а никак не в середине истории; а во-вторых, Он все равно не мог бы явиться как простое произведение исторической эволюции, так как между абсолютным и относительным совершенством разница не степенная, или количественная, а качественная и существенная, и вывести первое из второго логически невозможно.

Итак, разум истории по самому ее фактическому ходу заставляет нас признать в Иисусе Христе не последнее слово царства человечества, а первое и всеединое Слово Царства Божия,— не человекобога, а Богочеловека, или безусловную индивидуальность. С этой точки зрения совершенно понятно и то, почему Он сперва явился *среди* истории, а не в конце ее. Так как цель мирового процесса есть откровение Царства Божия, или совершенного нравственного порядка, осуществляемого новым человечеством, *духовно вырастающим из Богочеловека*, то ясно, что этому универсальному явлению должно предшествовать индивидуальное явление самого Богочеловека. Как первая половина истории до Христа подготовляла среду, или внешние условия, для Его личного рождения, так вторая половина подготовляет внешние условия для Его универсального откровения, или явления Царства Божия. И тут имеет силу общий закон мирового порядка (логически достоверный), что высший тип существования *не создается* предшествующим процессом, а только обусловливается им в своем явлении. Царство Божие не есть *произведение* христианской истории, как сам Христос не был произведением еврейской и языческой истории: история вырабатывала и вырабатывает только необходимые естественные и нравственные *условия* для явления Богочеловека и богочеловечества.

VII

Своим словом и подвигом своей жизни, начиная с победы над всеми искушениями *нравственного* зла и кончая воскресением, т. е. победой над злом *физическим*,— над законом смерти и тления,— действительный Богочеловек открыл людям Царствие Божие; но откровение здесь не может совпадать с достижением по самому смыслу и закону этого нового Царства. Осуществляя безусловное значение каждого лица, совершенный нравственный порядок предполагает нравственную свободу каждого. Но действитель-

ная свобода для конечного духа приобретается только опытом: свободно выбирать может только тот, кто познал или испытал то, что он выбирает, и его противуположное. И хотя Христос окончательно победил зло в истинном средоточии вселенной, т. е. в Себе, но преодоление зла на окружности мира, т. е. в собирательном целом человечества, должно было совершиться чрез собственное испытание человечества, для чего потребовался новый процесс развития христианского мира, крестившегося, но еще не облекшегося во Христа *[10]

Действительное основание совершенного нравственного порядка есть *универсальность* духа Христова, способного *все* обнять и переродить. Значит, сущность дела для человечества в том, чтобы, приняв Христа, в Его Духе отнестись *ко всему* и чрез это дать возможность Его Духу воплотиться *во всем.* Ибо это воплощение не может быть только физическим событием. Как для индивидуального воплощения Слова Божия потребовалось согласие личной женской воли: да будет Мне по глаголу Твоему [12], так для вселенского воплощения Духа Христова, или явления Царства Божия, необходимо согласие собирательной воли в человечестве на воссоединение всего с Богом. А для того чтоб это согласие было, во-первых, совершенно сознательным, необходимо, чтобы Христос был понят не только как безусловное *начало добра,* но и как *полнота* добра, т. е. чтобы определилось христианское (и антихристианское) отношение ко всем сторонам и областям человеческой жизни; а во-вторых, чтобы согласие было совершенно свободным, чтобы оно не было делом превозмогающей высшей силы, а настоящим нравственным актом, или исполнением внутренней правды,— для того и другого нужно было Христу удалиться в запредельную сферу невидимого бытия и удержать свое явное действие в истории. Оно обнаружится тогда, когда не отдельные только лица, а целое человеческое общество будет готово для сознательного и свободного выбора между безусловным добром и его противоположным. Таким образом, безусловное нравственное требование («будьте совершенны, как Отец ваш Небесный») [13], обращенное к каждому человеку, но не в отдельности, а лишь

---

* Сколько-нибудь внимательный читатель видит, что я не подавал ни малейшего повода серьезной критике приписывать мне нелепое отождествление Царства Божия с историческим христианством, или видимою церковью (какою именно?). Это отождествление, так же как и признание всякого крещеного негодяя за «духовного» человека, или «сына Божия», исключено из моей мысли не только implicite, но и explicite [11].

вместе с другими (*будьте*, а не *будь*),— это требование (если только оно понято и принято как действительная жизненная задача) неизбежно переносит нас в область условий, определяющих текущее *историческое* существование *общества*, или собирательного человека.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ДОБРО ЧРЕЗ ИСТОРИЮ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Глава десятая
Личность и общество

I

Мы знаем, что добро в своем полном смысле, включающем и понятие блага или удовлетворения, определяется окончательно как действительный нравственный порядок, выражающий безусловно должное и безусловно желательное отношение каждого ко всему и всего к каждому. Это называется Царством Божиим, и с нравственной точки зрения совершенно ясно, что только осуществление Царства Божия есть окончательная цель всякой жизни и деятельности, как высшее добро, благо и блаженство. Столь же ясно при отчетливом и жизненном мышлении об этом предмете, что действительный нравственный порядок, или Царство Божие, есть дело совершенно общее и вместе с тем совершенно личное, потому что *каждый* хочет его для себя и для всех и только *вместе со всеми* может получить его. Следовательно, нельзя по существу противупоставлять личность и общество, нельзя спрашивать, что из этих двух есть цель и что только средство. Такой вопрос предполагал бы реальное существование единичной личности как уединенного и замкнутого круга, тогда как на самом деле каждое единичное лицо есть только средоточие бесконечного множества взаимоотношений с другим и другими, и отделять его от этих отношений — значит отнимать у него всякое действительное содержание жизни, превращать личность в пустую возможность существования. Представлять личное средоточие своего бытия как действительно отделенное от своей и общей жизненной сферы, связывающей его с другими центрами, есть не более как болезненная иллюзия самосознания.

Когда перед глазами петуха проводят мелом черту, он, как известно, принимает эту черту за какую-то роковую преграду, переступить которую для него делается совершенно невозможным. Он, очевидно, не в состоянии пони-

мать, что подавляющее, роковое для него значение меловой черты происходит только оттого, что он исключительно *занят* этим необычным ему и неожиданным представлением и, следовательно, *не свободен* относительно его. Заблуждение, довольно естественное для петуха, менее естественно для разумно-мыслящего человека. Однако и он слишком часто не понимает, что данное ограничение его субъективности получает свою непреодолимость и непроницаемость единственно лишь от исключительного сосредоточения его внимания на этой ограниченности, что роковая отдельность его «я» ото всего другого заключается только в том, что он представляет ее себе роковою. Он тоже есть жертва самовнушения, хотя и имеющего, конечно, объективные точки опоры, но столь же условные и легко устранимые, как проведенная мелом линия.

Этот самообман, в силу которого единичный человек считает себя действительным в своей отдельности ото всего и такую свою мнимую обособленность предполагает как настоящую основу и даже единственно возможную исходную точку для всех своих отношений,— этот самообман отвлеченного субъективизма производит опустошения не только в области метафизики (которая с этой точки зрения даже совсем упраздняется), но и в сфере нравственной и политической жизни. Сколько здесь из-за этого возникает запутанных теорий, непримиримых противоречий и роковых вопросов! И вся эта неразрешимость и фатальность исчезла бы сама собой, если бы мы, не пугаясь громких имен, приняли в соображение тот простой факт, что эти теории могли быть созданы и эти роковые вопросы могли возникнуть единственно только с точки зрения загипнотизированного петуха.

II

Человеческая личность, и, следовательно, каждый единичный человек, *есть возможность для осуществления неограниченной действительности, или особая форма бесконечного содержания.* В уме человека заключается бесконечная возможность все более и более истинного познания о смысле всего, а его воля содержит в себе такую же бесконечную возможность все более и более совершенного осуществления этого всеединого смысла в данной жизненной среде. Человеческая личность бесконечна: это есть аксиома нравственной философии. Но вот отвлеченный субъективизм проводит перед глазами неосторожного мыслителя свою меловую черту, и плодотворнейшая аксиома превра-

щается в безысходную нелепость. Личность человеческая как бесконечная возможность отделяется от всяких действительных условий и действительных результатов своего осуществления, представляемых чрез общество, и не только отделяется, но и противуполагается им. Является неразрешимое противоречие между личностью и обществом и «роковой вопрос»: которое из двух начал должно быть принесено в жертву? С одной стороны, гипнотики индивидуализма, утверждая самодостаточность отдельной личности, из себя определяющей все свои отношения, в общественных связях и собирательном порядке видят только внешнюю границу и произвольное стеснение, которое должно быть во что бы то ни стало упразднено; а с другой стороны, выступают гипнотики коллективизма, которые, видя в жизни человечества только общественные массы, признают личность за ничтожный и преходящий элемент общества, не имеющий никаких собственных прав и с которым можно не считаться во имя так называемого общего интереса. Но что же это за общество, состоящее из бесправных и безличных тварей, из нравственных нулей? Будет ли это во всяком случае общество *человеческое?* В чем будет заключаться и откуда возьмется его достоинство, внутренняя ценность его существования, и какою силою оно будет держаться? Не ясно ли, что это печальная химера, столь же неосуществимая, сколь и нежелательная. И не такая ли же химера противуположный идеал себе-довлеющей личности? Отнимите у *действительной* человеческой личности все то, что так или иначе обусловлено ее связями с общественными или собирательными целыми, и вы получите животную особь с одною лишь чистою возможностью, или пустою формой человека, т. е. нечто в действительности вовсе не существующее. Те, кому приходилось спускаться в ад или подниматься на небеса, как, напр., Дант и Сведенборг [1], и там не нашли одинокой личности, а видели только общественные группы и круги.

Общественность не есть привходящее условие личной жизни, а заключается в самом определении личности, которая по существу своему есть сила разумно-познающая и нравственно-действующая, а и то и другое возможно только в образе бытия общественном. Разумное познание со стороны *формальной* обусловлено *общими понятиями,* выражающими единство смысла в неуловимой множественности явлений; но действительная и объективная общность (общий смысл) понятий обнаруживается в словесном общении, без которого разумная деятельность, задержанная и лишенная осуществления, естественно атрофируется,

а затем и самая способность разумения исчезает или переходит в состояние чистой возможности. Язык — этот реальный разум — не мог быть создан личностью одинокою, следовательно, личность одинокая не была бы существом словесным, не была бы человеком. Со стороны же *материальной* познание истины основано на *опыте* — наследственном, собирательном и накопляющемся, опыт же единичного существа, безусловно изолированного, если бы даже оно могло существовать, был бы, очевидно, совершенно недостаточен для познания истины. Что касается до *нравственного* определения личности, то хотя сама идея добра или нравственной оценки и не есть только следствие социальных отношений, как думают многие, однако слишком очевидно, что *осуществление* этой идеи или действительное развитие человеческой нравственности возможно для лица только в общественной среде чрез взаимодействие с нею. И в этом главном отношении общество есть не что иное, как объективно-осуществляемое содержание личности.

Вместо неразрешимого противоречия двух исключающих друг друга начал, двух отвлеченных *измов* мы находим в действительности два соотносительных и логически и исторически взаимно друг друга предполагающих и требующих термина. По существенному своему значению общество не есть внешний предел личности, а ее внутреннее восполнение, и относительно множественности единичных лиц общество не есть их арифметическая сумма или механический агрегат, а нераздельная целость общей жизни, отчасти уже осуществленной в прошедшем и сохраняемой чрез пребывающее общественное *предание,* отчасти осуществляемой в настоящем посредством общественных *служений* и, наконец, предваряющей в лучшем сознании общественного *идеала* свое будущее совершенное осуществление.

Этим трем основным и пребывающим моментам личнообщественной жизни — религиозному, политическому и пророческому — соответствуют в целом ходе исторического развития три последовательно выступающие, главные конкретные ступени человеческого сознания и жизненного строя, а именно: 1) *родовая,* принадлежащая прошедшему, хотя и сохраняемая в видоизмененной форме семьи, затем 2) *национально-государственный* строй, господствующий в настоящем, и, наконец, 3) *всемирное* общение жизни как идеал будущего.

На всех этих ступенях общество по своему существенному содержанию есть нравственное *восполнение* или *осуществление* личности в данном жизненном круге; лишь

объем этого круга не одинаков: на первой ступени он ограничивается для каждого своим родом, на второй — своим отечеством, а лишь на третьей личность человеческая, достигшая ясного сознания своей внутренней бесконечности, стремится соответственным образом осуществить ее в *совершенном* обществе с упразднением уже всяких ограничений не по содержанию только, но и по объему жизненного взаимодействия.

III

Каждый единичный человек, как личность, обладает возможностью совершенства, или положительной бесконечности, именно способностью все понимать своим разумом и все обнимать сердцем, или входить в живое единство со всем. Эта двоякая бесконечность — силы представления и силы стремления и действия, называемая в Библии (по толкованию отцов церкви) образом и подобием Божиим, есть непременная принадлежность каждого лица, в этом, собственно, состоит безусловное значение, достоинство и ценность человеческой личности и основание ее неотъемлемых прав *. Ясно, что осуществление этой бесконечности, или действительность этого совершенства обусловлена совместностью всех и не может быть личною принадлежностью каждого, *в отдельности взятого,* а усвояется им чрез взаимодействие со всеми,— иначе, оставаясь в своей отдельности и ограниченности, единичное лицо тем самым лишает себя действительной полноты всего, т. е. лишает себя совершенства и бесконечности. Последовательно утверждать свою отдельность или обособленность было бы для лица даже физическою невозможностью. Все, что есть в жизни общей, непременно так или иначе воздействует на единичных лиц, усвояется ими и только в них и чрез них доходит до своей окончательной действительности, или завершения; а если смотреть на то же самое дело с другой стороны — в жизни личной все *действительное* ее содержание получается чрез общественную среду и так или иначе обуслов-

* Это значение образа и подобия Божия во внутренней связи и относительном различии этих терминов есть в сущности то же самое, как и указанное выше, во второй части. Ясно в самом деле, что бесконечная сила представления и понимания всего может дать нам лишь *образ* («схему») совершенства, тогда как бесконечное стремление, имея целью *действительное* осуществление совершенства, есть начало нашего *подобия* живому Богу, который есть совершенство не в идее только, а в действительности, к чему и мы стремимся.

лено ее данным состоянием. В этом смысле можно сказать, что *общество есть дополненная или расширенная личность, а личность — сжатое, или сосредоточенное, общество.*

Мировая задача состоит не в создании солидарности между каждым и всеми — она уже и так существует по природе вещей, а в полном сознании и затем духовном усвоении этой солидарности со стороны всех и каждого, в ее превращении из метафизической и физической только в нравственно-метафизическую и нравственно-физическую. Жизнь человека уже сама по себе и сверху, и снизу есть невольное участие в прогрессивном существовании человечества и целого мира; *достоинство* этой жизни и смысл всего мироздания требуют только, чтобы это невольное участие каждого во всем становилось вольным, все более и более сознательным и свободным, т. е. действительно-*личным*,— чтобы каждый все более и более понимал и исполнял *общее дело,* как *свое собственное.* Очевидно, только таким образом бесконечное значение личности осуществляется, или из возможности переходит в действительность.

Но самый этот переход — это одухотворение, или морализация солидарности, по природе существующей,— есть тоже нераздельная часть общего дела; исполнение этой высшей задачи зависит в своем действительном успехе не от одних личных условий, а определяется непременно и общим ходом мировой истории, или наличным состоянием общественной среды в данный исторический момент, так что и личное совершенствование каждого человека никогда не может быть отделено от общего, личная нравственность — от общественной.

IV

Действительная нравственность есть должное взаимодействие между единичным лицом и его данною средою (в широком смысле этого слова, обнимающем все области бытия, высшие и низшие, с которыми человек практически соотносится). Действительное личное достоинство каждого несомненно выражается и воплощается в его отношениях к тому, что его окружает. В этой *лично-общественной* действительности постепенно осуществляются те бесконечные возможности, которые заложены и в самой природе человеческой — в каждом и во всех. Исторический опыт застает человека уже восполненным некоторою общественною средой, и затем вся история есть лишь возвышение

и расширение той двусторонней, лично-общественной жизни. Указанные мною три главные степени, или формации, в этом процессе: родовая, национально-государственная и универсальная — связаны, разумеется, множеством промежуточных звеньев, и, помимо этого, высшая форма не заменяет и не упраздняет всецело низшую, а только, вбирая ее в свою сферу, видоизменяет ее, из самостоятельного целого делая подчиненною частью. Так, родовой союз с возникновением государства становится его подчиненным, частным элементом в виде семьи, в которой родственная связь не упраздняется, а скорее углубляется нравственно, изменяя только свое социологическое и правовое значение, переставая быть основанием независимой власти или собственной юрисдикции.

При переходе от низших форм собирательной жизни к высшим личность в силу присущей ей бесконечной потенции понимания и стремления к лучшему является в избранных своих представителях началом движения и прогресса (динамический элемент истории), тогда как данная общественная среда, как уже достигнутая действительность, как законченная в своей сфере и на своей степени объективация нравственного содержания, естественно представляет косную, охранительную сторону (статический элемент истории). Когда единичные лица, более других одаренные или более развитые, начинают испытывать действие своей общественной среды *не* как осуществление и восполнение их жизни, а лишь как внешнее ограничение и препятствие для их положительных нравственных стремлений, тогда они становятся носителями высшего общественного сознания, которое стремится затем к воплощению в новых соответствующих ему формах и порядках жизни.

Всякая общественная среда есть объективное проявление или воплощение нравственности (должных отношений) на известной степени человеческого развития; но нравственная личность в силу своего стремления к безусловному добру перерастает данную ограниченную форму воплощенного в обществе нравственного содержания и начинает относиться к нему отрицательно — не к самому по себе, а только к данной низшей ступени его воплощения. Очевидно, такое столкновение не есть принципиальное противоречие между личным началом и общественным началом как таковыми, а только между прежнею и новою стадиями лично-общественного развития.

V

Впервые нравственное значение и достоинство человека проявляются в *родовой жизни* *. Здесь мы находим зачаточное воплощение или организацию всей нравственности: религиозной, альтруистической и аскетической, другими словами, род есть осуществление личного человеческого достоинства в самом тесном и основном круге общества. Первое условие действительного достоинства человека — благоговение перед тем, что выше его, перед сверхматериальными силами, управляющими его жизнью,— осуществляется здесь в почитании предков или умерших родоначальников; второе условие личного достоинства — признание такового за другими — выражается в солидарном взаимоотношении между членами рода, в их любви и совете; наконец, третье (а с иной точки зрения — первое) условие человеческого достоинства — свобода от преобладания плотских влечений — достигается здесь в известной мере посредством того или другого обязательного ограничения или упорядочения половых сношений в различных формах брака, а также посредством иных сдерживающих правил родового общежития, требовавших того *стыдения*, о котором говорит древний летописец.

Таким образом, в этом первичном круге человеческой жизни нравственное достоинство лица во всех отношениях осуществляется обществом и в обществе. В чем же тут может выразиться и откуда явиться принципиальное противоречие и противоборство между личностью и обществом? Отношение между ними прямое и положительное. Общественный закон не есть что-нибудь чужое для личности, извне на нее налагаемое вопреки ее природе,— он только сообщает определенную, объективную и постоянную форму внутренним мотивам личной нравственности. Так, собственное религиозное чувство человека (встречаемое в зачаточном состоянии уже у отдельных животных) побуждает его чтить тайные причины и условия его существования,— родовой культ предков дает только предметное выражение этому стремлению; точно так же присущее человеку чувство жалости склоняет его к справедливому и человеколюбивому обращению с его родичами,— закон общественный только закрепляет этот личный альтруизм постоянными и определенными формами и дает ему способ

---

* Разумею род в широком смысле — как группу лиц, связанных в единое замкнутое общежитие кровным родством и свойством, в какой бы основной форме ни проявлялась эта связь — «парной» или «пуналуальной», матриархальной или патриархальной.

верного осуществления (так, защита слабых членов рода от чужой обиды, невозможная для человека одинокого, организуется в целом роде и союзе родов); наконец, присущая человеческой личности стыдливость реализуется в общественных заповедях определенного воздержания. Как отделить здесь личную нравственность от общественной, когда первая есть внутреннее начало второй, а вторая — предметное осуществление первой? Раз правила родового общежития — каковы почитание общих предков, взаимопомощь родичей, ограничение чувственности браками — имеют нравственный источник и характер, то ясно, что исполнение этих общественных правил идет не в ущерб, а в пользу личности. Чем более единичный член рода входит на деле в смысл родового строя, требующего благоговения к невидимым, солидарности с ближними и умерения плотских страстей, тем нравственнее он, очевидно, становится, а чем он нравственнее, тем выше его внутреннее значение или личное достоинство; таким образом, *подчинение обществу есть возвышение лица.* С другой стороны, чем свободнее это подчинение, т. е. чем самостоятельнее единичное лицо следует внутренним побуждениям своей нравственной природы, согласным с требованиями общественной нравственности, тем более верною и прочною опорою может такое лицо служить для общества; значит, *самостоятельность лица есть основание крепости общественного союза.* Другими словами, между действительным значением личности и действительною силою общества отношение не обратное, а прямое.

Итак, в чем же на самом деле могло бы выразиться в родовом быту принципиальное восстание лица против общества и возвышение над ним? Разве в том, что этот мнимый боец за права личности осквернил бы гробницы своих предков, надругался бы над своим отцом, опозорил мать, убил братьев и вступил в брак с родными сестрами? Насколько ясно, однако, что такие деяния ниже самого низкого общественного уровня, настолько ясно и то, что действительное осуществление безусловного личного достоинства невозможно чрез простое отрицание данного общественного строя.

VI

Нравственное содержание родовой жизни вековечно,— ограниченная форма родового быта неизбежно расторгается историческим процессом при деятельном участии личности. Первоначальное расширение элементарной жизни

обусловлено, конечно, естественным ходом размножения. Уже в пределах одного рода вслед за ближайшими являются и более отдаленные степени родства, но нравственные обязанности распространяются и на них. Затем, подобно прогрессирующему делению живой органической клеточки, происходит разделение общественной клеточки — рода на многие роды, сохраняющие, однако, связь между собою и память единого происхождения,— из рода образуется новая общественная группа — племя, обнимающее несколько ближних родов. Так, напр., у североамериканских краснокожих племя Сенека, которого устройство и быт изучил и описал известный социолог Морган [2], состояло из восьми самостоятельных родов, очевидно происшедших из разделения одного первоначального рода, в силу чего они сохраняли определенную связь между собою. Каждый род был основан на признанном кровном родстве, и браки внутри рода безусловно запрещались как кровосмешение. Такой род пользовался автономией, которая, однако, уже была в известных отношениях подчинена общей власти целого племени, именно племенному совету, куда входили представители всех восьми родов. Кроме этого военно-политического учреждения единство племени выражалось в общности языка и в общих религиозных празднествах. Переходною степенью между родом и племенем были те группы, на которые Морган перенес классическое название *фратрий*. Так, племя Сенека делилось на две фратрии с ровным числом родов в каждой; первая заключала в себе роды: Волк, Медведь, Черепаха, Бобер; вторая: Олень, Кулик, Цапля, Сокол; роды в каждой группе считались между собою родами-*братьями*, а по отношению к родам другой группы — *двоюродными*. Ясно, первичный род, из которого вышло племя Сенека, разделился сначала на два новых рода, а из них каждый разделился впоследствии на четыре, и эта постепенность сохранилась в общей памяти.

Нет причины, чтобы распространение общественной солидарности на целую группу родов остановилось на границах племени. Совершившееся расширение нравственного кругозора, с одной стороны, и познанные выгоды совокупного действия — с другой, побуждают многие племена сначала приступать к временным, а потом входить и в постоянные союзы между собою. Так, племя Сенека вместе со многими другими входит в союз племен, носящих общее название Ирокезов. В таких племенных союзах общность отдаленных предков есть предположение обыкновенное, не составляя, однако, непременного условия. Во многих,

если не в большинстве случаев несколько племен, родоначальники которых разошлись в незапамятные времена и которые выросли затем и развились самостоятельно, вне всякой связи между собою, сойдясь при новых условиях, вступают в союз посредством *договоров* ради взаимной защиты и общих предприятий. Договор имеет здесь во всяком случае несравненно более значения, нежели кровное родство, которое может и вовсе не предполагаться.

Союз племен, в особенности таких, которые достигли известной степени образованности и занимают определенную территорию, есть уже переход к государству, зародыш нации. Ирокезы, как и большинство других племен краснокожих, оставшихся в диких лесах и степях Северной Америки, не пошли дальше такого зародыша нации и государства. Но другие представители той же расы, двинувшиеся к югу, довольно быстро перешли от военного союза племен к постоянному политическому строю. Ацтеки в Мексике, Инки в Перу основали настоящие национальные государства того же типа, как великие теократические монархии Старого Света. Внутренняя, существенная связь между первоначальною общественною клеточкой — родом и широкою политическою организацией ясно выражается в слове *отечество,* которым обозначается на всех почти языках союз национально-государственный. Выражая отношение родственное, термин «отечество» (patria, Faterland и т. д.) указывает этим не на то, что государственное единство есть только разросшийся род,— что противоречило бы истине,— а на то, что нравственный принцип этого нового великого союза должен быть в сущности тот же, как и принцип малого союза — родового. В действительности государства произошли из войн и договоров, но это не мешает тому, что цель или смысл их образования состоит в том, чтобы установить в широком кругу народных и даже международных отношений такую же солидарность или мирное сожитие людей, какое существует искони в пределах рода.

Процесс образования государств и связанные с ним перемены во внешней жизни людей не входят в нашу задачу; нас занимает только нравственное положение личности относительно этой новой общественной среды. Пока над родом поднимались только начатки и попытки образования высших форм — в виде племен и племенных союзов,— положение личности существенно не изменялось или изменялось, так сказать, лишь количественно: нравственное сознание получало большее удовлетворение и полнее осуществлялось благодаря расширению области практичес-

кого взаимодействия — вот и все. Бог-предок данного рода находил себе братьев в таких же богах и других родов, происходило взаимное признание богов, религии отдельных родов соединялись и получали отчасти (периодически, во время общих племенных празднеств) собирательное значение, но характер богопочитания оставался тот же. Точно так же и выражение человеческой солидарности — защита своих и обязанность воздаяния за обиды, им нанесенные,— при образовании племени и союза племен оставалось неприкосновенным. Существенное изменение явилось с возникновением отечества и государства. Хотя бы национальная религия и произошла из развившегося культа родоначальников, но это происхождение ее забыто самим народом; точно так же бесстрастная государственная юстиция есть нечто существенно иное, чем кровавая месть. Тут мы уже видим не расширение только прежнего (родового) порядка, а создание нового. И вот в связи с возникновением этого нового, национально-государственного порядка могло явиться и действительно являлось нравственное, принципиальное столкновение между образующими общественными силами, которое на поверхностный взгляд может быть принято за столкновение между личностью и обществом, как таковыми.

VII

Не только племя и племенной союз, но и национально-государственная организация — отечество — не упраздняет первичной общественной клеточки, а только изменяет ее значение. Это изменение может быть выражено в такой краткой, но совершенно точной формуле: *государственный порядок превращает род в семью.* В самом деле, до образования государства семейной жизни, строго говоря, не существует. Та элементарная группа связанных более или менее близким кровным родством людей, которая образует общественную организацию в те времена, совсем не похожа на настоящую семью в весьма существенном отношении. Отличительный признак семьи есть то, что она представляет форму жизни частной, приватной, в противуположность публичной: «публичная семья» есть противоречие в терминах. Но это различие между публичным и частным могло возникнуть только с образованием и развитием государственности, представляющей именно публичную (по преимуществу) сторону общежития. А раньше, до отделения юридических и политических отправлений общественной жизни от бытовых, когда суд и расправа, война и мир были

еще собственным делом элементарных кровно связанных групп, ясно, что такие группы, и даже самые тесные из них, не имели отличительного признака семьи, или домашнего общества, и получили этот новый характер лишь тогда, когда упомянутые функции отошли к государству как к особой публичной или всенародной организации.

Но это превращение прежнего рода, т. е. союза политико-бытового, в семью, т. е. в союз исключительно бытовой, частный, или домашний, могло быть понятно двояко: со стороны очищения и внутреннего возвышения родовой связи и со стороны ее внешнего умаления и унижения *. Так как обязанности лица к его роду были долгое время единственным выражением его нравственности, то натуры косные и пассивные могут находить безнравственным подчинение рода новому, высшему единству — отечества или государства. Для личного сознания является небывалый прежде вопрос: на сторону какого из двух общественных союзов стать: на сторону более тесного и близкого или же более широкого и отдаленного? Но как бы ни решился этот вопрос тем или другим человеком, во всяком случае ясно, что это не есть вопрос между личностью и обществом и даже не вопрос между двумя видами общественной связи — родственной и национальной, а только вопрос между остановкою человеческой жизни на степени родового быта и прогрессом этой жизни при посредстве государственного порядка.

Если в родовом союзе, в его нравственных условиях и учреждениях человеческая личность может лучше осуществлять свое внутреннее достоинство, нежели в состоянии звериного обособления, то уже исторический опыт показывает, что дальнейшее ее развитие и совершенствование требует тех более сложных жизненных условий, которые создаются лишь в образованных государствах. Пусть незрелая фантазия начинающего поэта прославляет полудикий быт кочующих цыган: непререкаемая оценка этой фантазии заключается в том простом факте, что сын образованного общества, Пушкин, мог создать своих «Цыган»,

---

* Можно пояснить эту двоякую точку зрения аналогичным примером из совершенно другой сферы отношений. На отнятие у римского папы светской власти или на упразднение церковного государства даже искренние и добрые католики могут смотреть различным и прямо противуположным образом: или как на благоприятное условие для *возвышения* внутреннего нравственного авторитета папы, или же как на прискорбное умаление и *унижение* его политической роли.

тогда как сами цыгане при своих мнимых преимуществах никак не могли создать своего Пушкина *.

Все, чем мы питаем свою духовную природу, все, что дает красоту и достоинство нашей жизни в области религии, науки и искусства, все это выросло на почве образованного общежития, обусловленного государственным порядком,— все это создано не родом, а отечеством. А потому те люди, которые, при еще господствующем родовом быте, становились на сторону только еще возникавшего или даже только еще предвидимого ими, ими же и основываемого отечества, были носителями высшего сознания, лучшей лично-общественной нравственности, были благодетелями человечества и историческими подвижниками, и не напрасно благодарные гражданские общины Греции и других стран почитали таких людей как своих героев — эпонимов.

Прогресс общества не есть дело безличное. Столкновение предприимчивой личности с ее ближайшею общественною средой приводило к основанию более обширного и значительного отечества. Носители *сверхродового* сознания или, точнее, полусознательного стремления к более широкой нравственности и общественности, чувствовавшие себя тесно в родовом быту, разрывали с ним связь, собирали вокруг себя *вольную дружину,* основывали города и государства. Произвол мнимонаучной критики поспешил превратить в миф беглянку Дидону, основывающую Карфаген, или братьев-изгоев, основывающих Рим [4]. Но и времена вполне исторические представляют достаточно примеров, внушающих нам законное доверие к тем древним сказаниям. Личный подвиг, расторгающий данные общественные границы для создания новых и высших культурно-политических образований, есть явление слишком основное, чтобы оно могло не встречаться во все возрасты человечества **.

---

* Впрочем, тот же поэт более зрелое свое произведение «с благоговением» посвящает *историку государства Российского* [3].

** Нелепость тех точек зрения, на которые обыкновенно становится отрицательная историческая критика, избегает общего осмеяния лишь благодаря тому «мраку времен», в котором скрываются предметы ее упражнений. Если бы ее излюбленные приемы и соображения применить, напр., к Мухаммеду или к Петру В., то и от этих исторических героев осталось бы так же мало, как и от Дидоны или Ромула. Всякий, читавший превосходную книжку Уэтли [5] о Наполеоне, должен согласиться, что солярное значение этого мифологического героя раскрыто в ней по строгим правилам критической школы, и притом с такою последовательностью, ясностью и полнотою, каких мы не встречаем во многих более или менее знаменитых произведениях отрицательной критики, написанных не на смех, а с самыми серьезными намерениями.

Невозможно допустить не только на основании исторического, но и естественноисторического опыта, чтобы данная организованная группа распалась или подверглась какому-нибудь существенному преобразованию (наприм., вошла бы в состав другого, более обширного целого) иначе как при участии окончательных единиц, ее составляющих. Окончательная единица человеческого общества есть личность, и она всегда была деятельным началом исторического прогресса, т. е. перехода от узко ограниченных и скудных форм жизни к более обширным и содержательным общественным образованиям.

VIII

Данная тесная общественная группа (скажем, род) имеет права на единичного человека, так как только в ней и чрез нее он мог начать реализацию своего внутреннего достоинства. Но эти общественные права над личностью никак не могут быть *безусловными,* потому что данная группа, в своем обособлении, представляет лишь одну из относительных ступеней исторического прогресса, тогда как личность человеческая может проходить все эти ступени, имея в себе стремление к бесконечному совершенству, которое, очевидно, не исчерпывается и не удовлетворяется окончательно никаким ограниченным общественным строем. Другими словами, *личность в силу присущей ей внутренней беспредельности может быть окончательно и безусловно солидарною и нераздельною с общественною средою не в ее данных ограничениях, а только в ее бесконечной целости, которая постепенно проявляется по мере того, как общие формы во взаимодействии с единичными лицами расширяются, возвышаются и совершенствуются.* Личный *подвиг* плодотворен только в обществе, но в обществе *подвижном. Беззаветно* отдаться какой-нибудь ограниченной и неподвижной форме общежития человек не только не обязан, но и *не имеет права,* ибо он мог бы это сделать лишь в ущерб своему человеческому достоинству.

Но если, таким образом, предприимчивый член рода нравственно прав, восставая против родового консерватизма и содействуя образованию государства, в силу которого прежние самостоятельные общественные группы превращаются в элементарные клеточки нового обширного целого, то отсюда же следует, что и этот новый государственный строй не имеет *безусловных* прав над прежними родовыми (отныне только *семейными*) связями. Представляя *сравнительно* высшую, но никак не абсолютную

форму человеческого общежития, государственный порядок имеет лишь *относительное* преимущество перед родовым бытом. А этот, будучи лишь преходящею ступенью общественного развития, заключает в себе, однако, и некоторый безусловный нравственный элемент, который сохраняет свою силу и в государстве, должен быть священным и для него. В самом деле, мы ясно различаем в родовой нравственности ее двоякий состав: 1) то, что связано с представлением о роде как о совершенно независимой, или самозаконной, форме общежития, чем он и был в свое время, но чем перестал быть с образованием государства,— это, значит, есть преходящий, упраздняемый элемент родовой нравственности; и 2) естественные обязанности, вытекающие из близкой, кровной связи и постоянного сожития, которые очевидно сохраняют все свое значение и при переходе к быту государственному, или — что то же — при превращении рода в семью. Жесткая оболочка родовой организации лопнула и распалась, но нравственное зерно семьи осталось и останется до конца истории. Между тем, когда переход из одного быта в другой только что совершился, представители новообразованной государственности в сознании ее недавно открывшегося преимущества перед родовым союзом легко могли приписать новому порядку не принадлежащее ему абсолютное значение и закон государственный поставить выше закона естественного. В происходящих отсюда столкновениях нравственная правота принадлежит уже не этим представителям *относительно* высшего общественного порядка, а защитникам того *безусловного* в старине, что должно оставаться одинаково священным при *всяком* общественном порядке. Тут консерватизм перестает быть слепою или же своекорыстною косностью и становится чистым сознанием высшего долга; тут воплощение охранительного начала — женщина — обычный оплот низменной рутины — становится носительницею нравственного героизма. Софоклова Антигона есть олицетворение того безусловно ценного, что осталось и навсегда останется от родового быта при превращении рода в семью с наступлением государственного порядка. Она нисколько не помышляет о политической автономии рода, о праве кровавой мести и т. д.,— она стоит только за свое безусловное право на исполнение своей безусловной обязанности благочестия и братолюбия: дать честное погребение ближайшему родичу, который ни от кого, кроме нее, не может его получить. В ней нет никакой вражды к государственному порядку в его нравственных основах, а только сознание — совершенно истинное,— что вне этих

основ требования положительного закона не безусловны, а имеют свои границы в праве естественном, освященном религией и охраняющем семейные обязанности, хотя бы против государства, когда оно присваивает себе недолжное. Столкновение Антигоны с Креоном не есть коллизия двух нравственных сил — личной и общественной, это есть столкновение нравственной силы, как такой, с силою противонравственной. Нельзя согласиться с общепринятым взглядом на Антигону как на носительницу и поборницу личного чувства против общего закона, воплощенного в представителе отечества — Креоне. Действительный смысл трагедии совершенно иной. Религиозное отношение к умершим есть нравственная обязанность, на исполнении которой основано всякое общество, а личное чувство выражает только субъективную сторону дела. И в наши дни погребение и почитание умерших родичей совершаются не по одному личному чувству, тем более — во времена древние. Чувства может и не быть, но обязанность остается. Сердечную привязанность Антигона имела к обоим братьям, но священная обязанность связывала ее с тем из них, который нуждался в ее религиозной помощи. И будучи образцом нравственной личности, Антигона вместе с тем и тем самым есть представительница истинной общественности, которая держится только исполнением обязанностей. Нисколько не скрывая своих чувств, она ссылается как на основание своих действий не на них, а на священную обязанность, которая должна быть исполнена до конца (φιλη μετ:αυτοῦ κείσομαι, φιλου μετα,— ὁσια πανουργήσασα) [6], хотя, разумеется, эта обязанность не есть отвлеченный долг, выражение вечного реального порядка:

так как более времени
Угождать мне подземным пред здешними,
Ибо *там пребуду навеки я.* Ты ж, если хочешь.
Богами чтимое имей в небрежении [7].

И на вопрос Креона: и ты дерзнула объявленные преступить законы? [8] — она ссылается не на свое личное чувство, а на абсолютное право вечного нравственного порядка, неотменимого гражданскими законами:

Ибо не Зевс то был, кто возвестил мне их,
И не подруга богов подземных, Правда,
Такие людям дала Законы.
И не может быть столько силы в твоих веленьях,
Чтобы смертную волю поставить выше
Неписаных и неизгладимых божьих уставов [9].

Со своей стороны Креон никак не есть представитель государственности, нравственная основа которой та же, что и в роде, лишь с преимуществом более полного осуществления,— он есть представитель государственности, извращенной или поставившей себя в ложное положение — *зазнавшейся.* Но откуда же произошло это извращение, не лежащее в существе и цели государства, как не от злых личных страстей его представителей, в настоящем случае Креона? Значит, можно было бы с одинаковым правом прямо наоборот популярному представлению сказать, что Антигона есть носительница общественного, а Креон — личного начала. Но и то, и другое будет неточно и недостаточно. Ясно, что самое противоположение личности и общества, личного и общественного начала в этом случае, как и во всех других, несогласно с истиною дела. Действительное противуположение и столкновение тут не социологическое, а чисто-нравственное — между добром и злом, из коих каждое проявляется нераздельно и в личной и в общественной сфере. Каин убил Авеля не потому, что был представителем личного начала против родственного союза,— ибо тогда бы все развитые «личности» должны были непременно умерщвлять своих братьев,— а потому убил, что был представителем *злого* начала, которое может проявляться и единично, и собирательно, и лично, и публично. И Креон в свою очередь запретил гражданам исполнение известных религиозно-нравственных обязанностей не потому, что был глава государства, а потому, что был зол и подчинялся тому же началу, которое действовало в Каине раньше всякого государства. Конечно, всякий закон есть акт государственный, но положение Креона определяется не тем, что он издал закон, а тем, что он издал закон *нечестивый,* а в этом виновата была уже не государственность, а собственная нравственная негодность Креона; ибо едва ли кто решится утверждать, что непременная функция государства состоит в том, чтобы издавать не иные какие-либо, а именно только нечестивые и бесчеловечные законы.

Итак, Креон есть носитель не государственного, а злого начала, коренящегося в личной воле, но проявляющегося и воплощающегося и в жизни общественной, в данном случае в виде дурного государственного закона. И в свою очередь Антигона, жертвующая жизнью для исполнения религиозно-нравственной обязанности, лежащей в основе общежития, есть только представительница добра, также коренящегося в личной воле, но осуществляемого в истинной общественности.

Всякое столкновение в жизни человечества *окончательно* сводится не к относительным противоположениям социологическим, а к безусловной противоположности добра и самоутверждающегося зла. Но если, таким образом, глубочайшая сущность вопроса всегда одна и та же, отсюда не следует, чтобы различные исторические положения, в которых он снова и снова открывается, были лишены — даже с этической точки зрения — собственного интереса и значения. Внутреннее существо добра и зла с полною отчетливостью познается не иначе как в их типичных проявлениях. Зло, проявляющееся в извращении государственной идеи, или в превознесении закона государственного над законом нравственным, есть зло совершенно специфическое, или особая, более высокая степень зла, чем, например, простое убийство или даже братоубийство, но именно вследствие своей большей тонкости и сложности оно субъективно более извинительно или меньше вменяется в вину, нежели эти грубые злодеяния. Поэтому Креон, напр., должен быть признан хотя общественно более вредным, но лично менее виновным, нежели Каин.

Есть еще другой важный оттенок положения в этой глубочайшей драме. Государственный порядок вообще есть высшая ступень исторического развития сравнительно с родовым строем. Эта высшая ступень только что достигнута в Элладе. В представителях нового порядка еще свежа память о его возникновении, борьбе и торжестве. Эта недавняя победа нового над старым, высшего над низшим не есть что-нибудь случайное — ввиду явных преимуществ объединяющей государственности перед родовым раздором ее торжество сознается как явление прогрессивное, необходимое и должное. Отсюда самоуверенность Креона в начале драмы. Изданный им злой закон, ставящий преданность новому отечеству выше первоначальных религиозных обязанностей, не есть только злоупотребление государственною властью, а и злоупотребление *победою* — не местною победою фивян над аргивянами, а общею победой государственного порядка — отечества и города — над родом. Поэтому на Креона нельзя смотреть — и древние не смотрели — как на тиранна только, в смысле представителя личного произвола и фактической силы *. В из-

---

* Греческое слово τύϱαννοζ первоначально не имело, как известно, дурного смысла, а обозначало всякого монарха: так, в той же трилогии Софокла первая драма называется «οἰδίπουζsτύϱαννοζ»; что безошибочно переводится «Эдип царь», — не иначе должно переводить это слово и в Антигоне в применении к Креону.

данном им законе предполагалось выражение общей воли граждан. Краткое предисловие Аристофана-грамматика, помещаемое обыкновенно перед драмой, начинается так: Антигона, похоронившая Полиника *вопреки распоряжению города* (или государства) — παρὰ τὴν πρόσταξιν τῆς πόλεωζ. И у самого Софокла Исмена оправдывает свой отказ помогать Антигоне, говоря, что она не может насиловать волю сограждан. И Креон выступает не во имя самовластия, а во имя безусловного значения патриотизма:

И всякого, кто выше отечества
Друга поставит,— за ничто почту [10].

Этико-психологическая основа дурного закона лежит, конечно, в дурной воле Креона, но эта воля не есть только бессмысленный личный произвол, а связана с общею идеей, ложною, но все-таки идеею, в силу которой государственная власть и ее законы выше закона нравственного. Креон формулирует эту ложную идею с полною ясностью:

Кого город поставит, того должно слушаться
И в самом малом, в правде *и против нее* [11].

Этою идеей, несмотря на ее вопиющую ложь, вдохновлялись и вдохновляются люди и не имеющие того извинения, какое было у Креона, увлекавшегося недавним прогрессом — победою государственного строя над родовым и племенным безначалием. С другой стороны, если в те полуисторические времена и не поднимались, может быть, против этой ложной идеи такие ясные протесты лучшего сознания, какие Софокл влагает в уста своей Антигоне, то в эпоху самого Софокла лучшие умы уже достаточно понимали, что исторический прогресс, создающий новые формы общества, никак не может иметь преимущества перед коренными основами *всякой* общественности, что он есть явление хотя и необходимое и важное, но все-таки относительное, подчиненное высшей цели, и что он теряет всякое оправдание, когда обращается против того безусловного нравственного добра, ради осуществления которого происходит все движение истории. И как бы мы высоко ни ценили триумфаторов прогресса, но высочайшее достоинство человека, вызывающее к нему полноту одобрения и сочувствия, состоит не в том, чтобы побеждать во времени, а в том, чтобы хранить *пределы вечные,* одинаково священные для прошедшего и для будущего.

Глава одиннадцатая

Историческое развитие лично-общественного сознания в его главных эпохах

I

С установлением национально-государственного строя нравственный кругозор личности, область применения ее добрых чувств и правильного упражнения ее деятельной воли в нравственных поступках, несомненно, расширяются существенным образом. Представления о божестве обобщаются и возвышаются, происходит некоторое религиозное развитие. Альтруизм, или нравственная солидарность с другими человеческими существами, не только возрастает количественно, или в своем объеме, но возвышается и качественно, теряя преобладающий характер природного инстинкта, обращаясь на предметы невидимые, идеальные: отечество, государство. Хотя эти идеи ощутительно реализуются в единстве языка, бытовых форм, в данных представителях власти и т. д., но всякий понимает, что существо дела не исчерпывается этими реальными знаками, что отечество не упраздняется с переменою тех или других обычаев, что государство не исчезает с исчезновением данных его представителей. Итак, духовная природа и идеальное значение таких предметов, как отечество, государство, сохраняется во всяком случае, и нравственное отношение к ним со стороны личности, выражающееся в истинном патриотизме или гражданской доблести, представляет в этом смысле (при равенстве других условий) более высокую степень нравственности, нежели простые чувства родства, или кровной связи. Но, с другой стороны, обыкновенно указывается на то, что с расширением объема нравственных отношений или общественной среды личная, внутренняя подкладка нравственности теряет соответственно свою живую силу и действенность, что напряженность (интенсивность) нравственных побуждений обратно пропорциональна их предметному объему, что нельзя любить отечество так же искренно и непосредственно, как своих домашних или друзей, и что с живым интересом к своему частному благу никогда не может сравниться отвлеченный интерес к благу государственному, не говоря уже о всеобщем благе человечества, интерес к которому даже прямо отрицается как вымысел.

Оставляя пока в стороне вопрос о человечестве, следует признать, что приведенное замечание касательно обратного отношения между напряженностью и объемом нравствен-

ных чувств имеет фактическое основание, требуя, однако, для верной оценки следующих трех оговорок:

1) Независимо от того, как относятся к более или менее широкому общественному целому единичные лица, в отдельности взятые, существует *собирательная* нравственность, захватывающая эти лица в их совокупности — как толпу, как народ. Если существует преступная толпа, которою теперь стали заниматься криминалисты, если еще более дает себя чувствовать толпа бессмысленная, стадо человеческое, то существует также и доблестная толпа, толпа героическая, и как толпа, возбужденная зверскими, или скотскими, инстинктами понижает духовный уровень захватываемых ею единиц, так народная масса, одушевленная побуждениями собирательно-нравственными, поднимает до них и те единицы, у которых эти побуждения сами по себе слабы и неискренни. Стремление лучших людей (в эпоху родового быта) к более широкой собирательной нравственности обусловливало создание государства, или отечества, но, будучи уже создано, это новое — действительное и могучее при всей своей идеальной природе — *общественное целое оказывает прямое воздействие не на лучших только, но и на средних и даже плохих людей, входящих в его состав.*

2) Помимо собирательной нравственности — если большинство людей, отдельно взятых, остается плохими патриотами и слабыми гражданами, то это количественное обстоятельство качественно уравновешивается теми, хотя и немногими, высокими образцами истинного патриотизма и гражданской доблести, которые не могли бы явиться в первобытных условиях жизни и стали возможны только с возникновением отечества, государства, нации.

3) Наконец, велика или мала нравственная прибыль, достигаемая расширением общественной среды в национально-государственном строе, это во всяком случае есть *прибыль,* ибо прежнее достояние нравственности родовой не упразднено этим расширением, а только видоизменено и очищено в форме семейных связей и добродетелей, которые не заменяются, а только дополняются патриотизмом. Таким образом, и с точки зрения индивидуальной если наша любовь к миллионам наших сограждан и не может иметь такой силы, как наша любовь к десяткам близких лиц, то все-таки эта широкая, хотя бы и слабая сравнительно, любовь, не уничтожающая той другой, более сильной, есть прямое приобретение, и, следовательно, с какой бы стороны мы ни смотрели, распространение жизненной сферы людей от пределов рода к пределам государства или

отечества представляет собою несомненный нравственный прогрессс, который помимо отношений человека к его богам и к его ближним можно, как сейчас увидим, указать и в области отношений его к низшей, материальной природе.

II

Нравственное начало, требующее от человека подчинения высшему и солидарности с ближними, требует от него господства над природою вещественною, как материей разума. Это господство ближайшим своим предметом имеет собственную плоть каждого единичного человека,— отсюда нравственность аскетическая в тесном смысле этого слова. Но материальная жизнь единичного человека есть только частица общей материальной жизни, его окружающей, и отделять эту частицу от целого нет ни логического основания, ни практической возможности. Пока внешняя природа совершенно подавляет человека, беспомощно затерянного в девственных лесах среди диких зверей, принужденного думать только о сохранении и поддержании своего существования, мысль о господстве духа над плотью едва ли может даже возникнуть, не говоря уже об опытах осуществления такой задачи. Человеку, по нужде голодающему, не свойственно упражняться в посте ради целей аскетических. От самого рождения подвергаемый всяким лишениям, живущий под непрерывною угрозою насильственной смерти, человек в диком состоянии есть аскет невольный и бессознательный, и подвиги его терпения имеют так же мало нравственной силы, как и страдания мелкой рыбы, преследуемой щуками или акулами.

Появление внутренней нравственной силы духа над плотью предполагает некоторую степень обеспеченности человека от разрушительных действий внешней природы, а достигнуть этой обеспеченности невозможно человеку одинокому — для нее требуется общественный союз. Хотя аскетическая нравственность в некоторых своих видах стремится к отрешению от общественных связей, но самое это стремление могло, очевидно, возникнуть лишь на почве общества уже существующего. И в браминской Индии, и в христианском Египте аскеты-отшельники были порождениями культурной общественной среды, которую они духовно переросли, но без которой они сами исторически и материально были бы невозможны. Перед одинокими подвижниками, до-

бровольно ушедшими из общества в пустыню, смирялись дикие звери, не имевшие никакой причины смиряться перед вынужденным одиночеством бродячих дикарей, которые, уступая этим зверям во внешней силе, были слишком еще близки к ним по своему внутреннему состоянию. Для обеих побед — и над злыми зверями кругом, и над злыми страстями в самом себе — необходима была некоторая образованность, возможная только чрез развитие общественной жизни. Следовательно, и аскетическая нравственность не есть *дело* единичной личности, отвлеченно взятой, а может быть *проявлена* человеком лишь как существом лично-общественным. Внутренние основы добра в человеке не зависят сами по себе от форм общежития, но реальное осуществление этих добрых начал предполагает такие формы.

На первичной ступени общественности — в родовом быту — нравственность аскетическая имеет лишь ограничительный характер: кроме упомянутых прежде стеснений половой чувственности браками являются запрещения той или другой еды (например, животных-тотемов, связанных с данным родом в качестве духов-покровителей или воплощения родоначальников), а также ограничение мясной пищи одними жертвенными пиршествами (так, в особенности у семитических народов мясо домашних животных было первоначально лишь предметом религиозного употребления, см. Robertson Smith, The Religion of the Semites) [1].

Но в условиях родового быта по самому существу его аскетизм не может идти дальше подобных элементарных ограничений. Пока личное достоинство осуществляется только в родовой связи или во всяком случае лишь под ее условием, не может быть и речи об идеале полного воздержания или о нравственно-обязательной борьбе с такими страстями, которыми только и держится родовой быт. Добродетельный родич должен отличаться мстительностью, хищностью и не имеет права мечтать о совершенной непорочности. Идеальный представитель родовой нравственности есть библейский Иаков, имеющий двух жен и нескольких наложниц, родивший двенадцать сыновей и умноживший родовое достояние, не разбирая средств [2].

Образование быта государственного оказало огромное, хотя косвенное, влияние и на нравственность аскетическую (в широком смысле слова), т. е. на ту сторону нравственного начала, которая обращена к материальной природе человека и мира и имеет в виду полное тор-

жество разумного духа над слепыми, стихийными силами. Власть человека над природой, совершенно невозможная для одинокого дикаря, или человека-зверя, лишь в зачаточных и необеспеченных формах достигаемая при варварском строе родового быта, становится значительною, прочною и, главное, непрерывно возрастающею при условиях культурного существования в широко и крепко организованных политических союзах. Условием духовного развития для единичного лица, школою деятельного аскетизма для народных масс и началом покорения земли для человечества был тот военно-теократический деспотизм, который соединил людей в обширные группы для культурной работы в четырех различных местах земного шара — между Желтою и Голубою реками, между Индом и Гангом, между Тигром и Евфратом и, наконец, в долине Нила. Эти военно-теократические деспотии, о которых в миниатюре напомнили нам военные поселения Аракчеева, были, конечно, совсем далеки от нормальной человеческой общественности. Но их великое историческое значение в качестве необходимой нравственной школы для первобытного человечества признается даже теоретиками безусловного анархизма *.

Вообще, для того, *чтобы возвыситься над принудительною формою общественной нравственности, дикое человечество должно пройти через нее,— чтобы перерасти деспотизм, оно должно пережить его.* А в частности, здесь несомненны три соображения: 1) Чем труднее была начальная борьба с первобытною природой, тем необходимее было людям соединяться в обширные, но притом тесно связанные сообщества, а совместить обширный объем общественной группы с тесною и крепкою связью ее членов возможно только при строжайшей *дисциплине*, поддерживаемой самою могущественною *санкцией*, именно религиозною; следовательно, эти политические союзы, впервые покорившие дикую природу и заложившие краеугольный камень человеческой культуры, должны были иметь характер религиозно-военной деспотии или принудительной теократии. И этот вынуж-

---

* Укажу в особенности на интересную книгу Льва Мечникова «La civilisation et les grands fleuves». См. о ней мою статью «Из философии истории» в «Вопросах Философии и Психологии» 1891 г., а также статью проф. Виноградова в том же журнале [3]. Один почтенный критик вообразил, что, говоря о военной теократии как исторической школе аскетизма, я имел в виду *личные намерения* египетских фараонов и халдейских царей!!

денный нравственным и материальным давлением культурный труд — эти «египетские работы»[4] были не только по самому устройству своему школою человеческой солидарности для народных масс, но могут быть названы со стороны их предметной цели и результата *первым подвигом собирательного аскетизма* в человечестве, первым историческим торжеством разума над слепыми силами вещества. 2) Принудительное свойство этого собирательного подвига, не позволяя приписывать ему идеальное достоинство, не лишает его, однако, вовсе нравственного значения, ибо принуждение здесь не есть только материальное, а окончательно опирается на собственной вере народных масс в божественность той власти, которая заставляет их работать; как бы несовершенна по своему предмету и по своей форме ни была эта вера, во всяком случае подчинять ей свою жизнь, претерпевать по ее требованию всякие лишения и труды есть уже нравственное дело, которое не только по своему общему историческому результату, но и по своему психологическому действию внутри каждого из лиц, составляющих народную массу, имеет характер настоящего, хотя несовершенного, аскетизма, то есть победы духовного начала над плотским. Если бесчисленные китайцы искренно признают богдыхана за Сына Неба, если индусы серьезно верили, что жрецы произошли из головы Брамы, а цари и князья — из рук его, если царь ассирийский был действительно в глазах своего народа воплощением национального бога Ашура и фараон для египтян был действительно явлением верховного солнечного божества, то безусловное подчинение таким властителям было для этих народов религиозно-нравственною обязанностью, а принудительные работы по их воле — аскетическим упражнением. Это не имело, однако, силы для рабов в тесном смысле — из военнопленных инородцев, для которых боги их новых господ были *чужие боги*. Но и помимо этого национального ограничения общий строй этих первобытных религиозно-политических союзов представлял коренное несовершенство в том отношении, что сами боги, принимавшие и добровольные и невольные человеческие жертвоприношения (как в переносном, так и в буквальном смысле), были лишены безусловного внутреннего достоинства, представляя только бесконечность силы, а не бесконечность правды. За человеком остается нравственное преимущество перед такими богами, преимущество подвига, и, следовательно, жертвуя собою этим богам и их земным предста-

вителям, он не находит здесь того высшего, ради чего стоит отдавать низшее. Если смысл жертвы — в культурном прогрессе, то это смысл лишь относительный, ибо самый прогресс есть, очевидно, лишь средство, путь, направление, а не безусловная и окончательная цель. Между тем в личности человеческой есть именно нечто безусловное, что никогда не может быть только средством,— присущая ей внутренняя возможность бесконечного совершенства чрез восприятие и усвоение абсолютной полноты бытия. Такое общество, где личность не признается в этом своем значении, где ей присвоивается лишь относительная ценность орудия для политических и культурных целей, хотя бы самых возвышенных, не может быть идеалом человеческой общественности, а представляет лишь преходящую стадию исторического развития. Таковы в особенности те военно-теократические деспотии, от которых ведет свое начало всемирная история. Но 3) эти первобытные формы религиозно-политического союза не только своим несовершенством требовали дальнейшего прогресса, но создавали по природе своей внешние условия, необходимые для этого прогресса. Пока — в пределах родового быта — каждый член данной общественной группы должен был и по нужде, и по чувству обязанности заниматься хищениями, грабежами и убийствами, борьбою с дикими зверями, воспитанием домашнего скота и произведением многочисленного потомства, очевидно, здесь не было места для высшего, духовного развития человеческой личности. Оно стало естественно возможным тогда, когда с принудительным разделением труда в великих религиозно-политических организациях над обреченными черной работе народными массами образовался класс людей, свободных от такой работы, обеспеченных и досужих, и здесь рядом с воинами явились также профессиональные жрецы, писцы, гадатели и т. д., в среде которых и стало действительно пробуждаться высшее сознание. Этот великий исторический момент увековечен Библией в глубокомысленном и величавом сказании о том, как лучший представитель родового быта, Авраам, с толпой вооруженных домочадцев преклоняется перед *безродным* священником Бога Вышнего, Мелхиседеком, выходящим к нему с дарами новой оседлой культуры — хлебом и вином и с духовным благословением Правды и Мира *[5].

* Говорю здесь, разумеется, только о культурно-историческом смысле этого сказания, не касаясь его таинственного значения.

В то время как тяжелая собирательная работа народных масс, область которой постепенно расширялась оружием великих завоевателей, обеспечивала внешние, материальные успехи человеческой культуры, внутренняя работа мысли у досужих и мирных представителей национально-теократического строя двигала человеческое сознание к более совершенному идеалу личного и общественного *универсализма.*

III

Первое всемирно-историческое пробуждение человеческого самосознания произошло там, где его сон был всего богаче фантастическими и дикими видениями,— в Индии. Подавляющей пестроте индийской мифологии соответствовала такая же пестрота и нагроможденность религиозно-политических и религиозно-бытовых форм и условий жизни. Нигде теократический строй не был так сложен и тягостен и связан с такою национальною и сословною исключительностью. Не из Китая и Египта, не от халдеев и финикиян и не из греко-римского мира, а именно из Индии взяли мы понятия, выражающие крайнюю степень разграничения между классами людей * и крайнюю степень отрицания человеческого достоинства. Если «парии» были лишены человеческого достоинства, как стоящие вне закона, то люди каст подзаконных и самых высших из них были лишены всякой свободы в силу сложнейшей системы предписаний и обрядов, религиозных и бытовых. Но чем крепче и искусственнее оковы, созданные духом из себя и для себя, тем более они свидетельствуют о его внутренней силе и о том, что ничто внешнее не может окончательно связать и подавить его. Среди кошмара обрядовых жертв, обязательных дел и мучительных подвигов он пробуждается и говорит себе: все это только мой собственный вымысел, который я во сне принимал за действительность; стоит мне только бодрствовать, и все эти страхи и страдания исчезнут.— Но что же останется? На это мы находим очень тонкий и сразу не ясный, но во всяком случае значительный ответ в *религии пробуждения.* Здесь увековечен самый момент возвращения человеческой личности от внешних предметов к себе

* Хотя слово *каста* не индийское, а португальское, но оно возникло (в данном смысле) для обозначения именно индийских отношений.

акт опознания ею своей чисто-отрицательной, или формальной, бесконечности, безо всякого определенного содержания. Личность сознает здесь свою безграничность, свою свободу и универсальность только потому, что превосходит всякое данное определение, всякую данную связь и особенность, чувствует в себе что-то такое, что больше и выше этой касты, этой национальности, этого культа, этого жизненного пути,— выше *всего этого*. Какое бы предметное определение ни поставила пред собою самосознающая личность, она не останавливается на нем, она знает, что это ею же поставлено, знает, что это ее создание не стоит ее, и потому оставляет его: *все пусто*. Но если в мире предметном все отринуто, ничто не признано достойным существования, то остается все-таки самая эта духовная сила отрицания в человеке, и весьма замечательно, что буддизм признает эту силу не в форме уединенной личности, а в форме лично-общественной, в виде так называемых *Триратна* [6], т. е. «трех драгоценностей» или «трех сокровищ», веру в которые должен исповедовать всякий буддист: «Признаю Будду, признаю учение или закон *(Дарма)*, признаю общину учеников *(Самга)*». Таким образом, даже в сознании своей отрицательной бесконечности личность человеческая не может сохранить свою отдельность и обособленность, а посредством общего учения неудержимо переходит в общественную организацию.

Все обман, кроме трех вещей, достойных признания: 1) духовно пробудившегося человека, 2) слова пробуждения и 3) братства пробужденных — вот подлинная сущность буддизма, доселе питающего миллионы душ в дальней Азии *. Это есть первая сохранившаяся ступень человеческого универсализма, поднимающаяся над исключительным национально-политическим строем религии и общественности.

---

* Заметим, кстати, что с легкой руки тенденциозного Шопенгауэра число буддистов обыкновенно преувеличивается свыше всякой меры: говорят о 400, о 600 и даже 700 миллионах последователей этой религии. Эти цифры были бы правдоподобны, если бы весь Китай и Япония были населены буддистами. На самом деле учение Будды в различных его видоизменениях есть религия народных масс только: на о. Цейлоне, в Индо-Китае, Непале, Тибете, Монголии и у наших бурятов и калмыков, что по самому высокому счету составит 75 или 80 миллионов душ. В Китайской же империи и Японии это есть только одно из допущенных учений, к которому образованные люди более или менее тесно примыкают, не отказываясь от своего национального культа, как у нас, напр., при Александре I многие православные посещали франмасонские ложи.

Рожденный в стране каст, буддизм нисколько не отрицал кастовой организации общества, вовсе не стремился к ее разрушению; его последователи просто перестали верить в принцип этого строя, в безусловное наследственное неравенство общественных классов; возникший среди резко обособленной народности, он не отрицал этой народности, а только перевел сознание людей в область других, всеобщих и сверхнародных понятий, вследствие чего отвергнутая под конец в Индии индийская религия, теоретически подготовленная индийскою философией, могла укорениться среди многих различных народов другой расы и другого исторического воспитания.

Сознание отрицательной бесконечности человеческого духа являлось отдельным философским умам раньше буддизма *, но *в нем* впервые получило силу исторического воплощения в жизни собирательной. Благодаря своему нравственно-практическому универсализму, исходившему не из одного ума, а еще более из сердца, Шакьямуни — Будда создал в человечестве небывалую до него форму общежития — братство нищенствующих монахов из всякой касты и всякой народности — «слушателей» (шраваки) истинного учения, последователей совершенного пути. Здесь впервые достоинство личности и отношение между нею и обществом определялось окончательно не *фактом* наследственной принадлежности к такому-то роду или к такой-то национально-политической организации, а внутренним *актом* избрания известного духовного идеала. Теоретические мысли первого подлинного Будды и бытовые условия его монашеского братства подвергались множеству исторических

* Относительно древности индийской философии долго существовали фантастические представления, начинающие исчезать перед более строгим научным исследованием. Большую часть своего школьно-философского богатства индусы приобрели в поздние времена частию под прямым воздействием греков после Александра Македонского, частию еще позднее с помощью арабов — проводников Аристотеля на Восток не менее, чем на Запад. Но, с другой стороны,— не говоря уже об арабах — несомненно, что греки, при первом своем знакомстве с Индией, уже нашли там своеобразную туземную философию «голых мудрствователей» *(гимнософисты)* как явление типичное и древнее, традиционное. По внешним признакам эти индийские адамиты не могут быть отождествлены с последователями буддизма, по всем вероятиям, это были представители аскетической мистики — Йоги, существовавшей ранее Будды. Еще древнее был пантеизм Упанишад. Ближайшим же предтечей Шакьямуни не без основания считают творца системы спиритуалистического дуализма (изложенного в Санкья-Карике), хотя личность и самое имя этого мудреца — Капила — вызывают недоумения.

превращений, но нравственная сущность того, что им выражено и создано, осталась доселе ясно и прочно кристаллизованною в ламайских монастырях Тибета и Монголии.

Эта нравственная сущность буддизма, как лично-общественного образования, достаточно определившаяся за две тысячи с лишком лет его исторической жизни, состоит в чувстве религиозного благоговения к первому Пробужденному Пробудителю — духовному родоначальнику всех дальнейших пробужденных — к всеблаженному учителю, затем в требовании святости или совершенного *безволия* (внутренний аскетизм в отличие от того внешнего умерщвления плоти, в котором упражнялись и доселе упражняются «гимнософисты» и которое не удовлетворило Будду-Шакьямуни) и, наконец, в заповеди всеобщего благоволения или благосклонного сострадания ко всем существам без различия. С этой последней, наиболее доступной и привлекательной стороны буддизма обнаруживается, однако, и его недостаточность.

IV

Чем, в сущности, отличается с точки зрения буддизма духовно пробужденный от непробужденного? Последний под внушением чувственных обманов принимает кажущиеся и преходящие различия за действительные и окончательные и вследствие этого хочет и боится различных вещей, стремится к одному и отвращается от другого, любит одних и ненавидит других. Пробудившийся от этих сонных волнений понимает, что их предметы пусты, и потому успокаивается; не находя ничего такого, на чем стоило бы сосредоточить свою волю, он освобождается от всякого хотения, предпочтения и боязни и тем самым теряет всякую причину для раздора, гнева, вражды и ненависти, а свободный от этих страстей, он испытывает ко всему без различия одинаковое чувство благожелательности или милосердия. Но откуда же берется у него *это* чувство? Убедившись в том, что *все пусто*, что все объективные условия бытия призрачны и ничтожны, пробужденный мудрец должен бы был погрузиться в состояние безусловного *бесстрастия*, одинаково свободное как от злобы, так и от милосердия: оба эти противоположные качества одинаково предполагают, во-первых, уверенность в действительном бытии живых существ, во-вторых, различение одного от

другого (например, страдающего невежды, взывающего к моему милосердию, от всеблаженного Будды, который в нем не нуждается), и, в-третьих, наконец, милосердие, не менее, чем злоба, побуждает к определенным действиям, зависящим от предметных качеств и условий данного бытия, а все это совершенно несовместимо с основным принципом всеобщей пустоты и безразличия. Буддийское нравственное учение требует деятельного самопожертвования,— это требование связано с самым понятием о Будде: совершенный Будда (каков был Готама Шакьямуни) тем и отличается от Будды несовершенного или уединенного (Пратьека-будда), что не ограничивается собственным сознанием о мучительной пустоте бытия, но решается освободить от этой муки все живые существа. Этому общему решению предшествуют в прежних его существованиях отдельные действия крайнего самопожертвования, которыми полны буддийские легенды (например, в одном из своих предсуществований он отдал себя на растерзание тигру, чтобы спасти бедную женщину с детьми). Такими подвигами (в отличие от бесцельного самоумерщвления у добуддийских аскетов Индии) достигается прямо высшее блаженство и для всякого «пробужденного». Так, известен типичный рассказ про одного из апостолов буддизма — Арья-деву. Подходя к одному городу, он увидел раненую собаку, которую заедали черви. Чтобы спасти собаку, не губя червей, Арья-дева положил их на отрезанный кусок от собственного тела. В эту минуту и город, и собака исчезли перед его глазами, и он разом погрузился в нирвану. Такое деятельное самопожертвование из милосердия ко всем живым существам, составляющее яркую отличительную черту буддийского нравоучения, не может, однако, быть логически согласовано с основным началом буддийского мировоззрения — с учением о безразличии и пустоте всего. Конечно, жалея всех одинаково от Брамы и Индры до червя, я не нарушаю принципа безразличия; но как только чувство всеобщего сострадания переходит в подвиг спасения, так уже нужно проститься с безразличием. Если бы вместо собаки с червями Арья-дева встретил человека, страдающего от заблуждений и пороков, то милосердие к этому «живому существу» потребовало бы от него не куска мяса, а слов истинного учения, тогда как обращаться с разумными увещаниями к голодному червю было бы не менее нелепо, чем кормить своим мясом сытого, но заблуждающегося человека. *Итак, одинако-*

вое милосердие ко всем требует не одинакового, а совершенно различного деятельного отношения к тем или другим из них. Это *различие* оказывается *не призрачным* и для буддиста, так как и он, конечно, согласится, что если бы Арья-дева не различал червя и собаку от человека и страждущим животным предлагал бы читать душеспасительные книжки, то едва ли бы он мог совершить какой-нибудь подвиг и заслужить нирвану. Итак, вместе с *милосердием всеобъемлющим* необходимою становится *правда различающая* и каждому воздающая свое: кусок мяса животному и слово духовного пробуждения существу разумному. Но и на этом нельзя остановиться. Милосердие ко всем заставляет меня желать всем и каждому высшего и окончательного блага, которое состоит не в сытости, а в совершенном избавлении от мук ограниченного существования и необходимости перерождений. Но этого избавления — единственного истинного блага — червь, оставаясь червем, достигнуть не может, оно доступно только существу самосознательному и разумному. Поэтому если я должен распространять свое милосердие и на низшие твари, то я не могу ограничиться простым облегчением их наличных страданий, а должен помогать им достигнуть окончательной цели через перерождение в высшие формы. Между тем объективные условия бытия отрицаются буддизмом как пустота и призрак, и, следовательно, возвышение живых существ по лестнице перерождений зависит исключительно от их собственных действий (закон кармы): форма червя есть неизбежный плод прежних грехов, и никакая посторонняя помощь не может возвести этого червя на высшую степень собаки или слона. Сам Будда мог прямо действовать только на разумно-сознательные существа, и то лишь в том смысле, что его проповедь давала такому существу возможность принять или отвергнуть истину и в первом случае избавиться от муки перерождения, а во втором — продолжать подвергаться ей. Все спасительное действие «пробудившихся» ограничивается тем, что они толкают своих спящих ближних, из которых некоторые от этого пробуждаются, прочие же только меняют одни тяжелые сновидения на другие, еще более мучительные.

Таким образом, принцип деятельного милосердия ко всем живым существам при всей своей внутренней истинности не может иметь настоящего применения с точки зрения буддизма. Доставить истинное спасение низшим

тварям мы совершенно не в силах, а на существа разумные наше действие в этом смысле крайне ограниченно. Несмотря ни на какие заповеди и легенды, самая формула веры (см. выше) указывает, что действительная сфера нравственного отношения и реальной связи определяется для буддиста лишь братством подобных ему «пробужденных», поддерживающих друг друга в мирной, созерцательной жизни — последнем остатке прежних деяний перед окончательным переходом в нирвану.

V

Всемирно-историческое значение буддизма состоит в том, что здесь впервые личность человеческая стала цениться не как член рода, касты, союза национально-политического, а как носитель высшего сознания, как существо, способное пробудиться от обманов житейского сна, освободиться от цепей причинности. Таким существом может быть человек всякой касты и народности, и в этом смысле буддийская религия знаменует в истории — после родового и национально-государственного партикуляризма — открытие новой стадии — всечеловеческой, или универсальной. Ясно, однако, что буддийский универсализм имеет лишь отвлеченный и отрицательный характер. Провозглашается принцип безразличия, отрицается прежнее значение кастовых и этнологических перегородок, в новую религиозную общину набираются люди всех цветов и состояний — и затем все остается по-прежнему: задача собрать воедино все части человечества и образовать из них новое царство высшего порядка еще вовсе не сознается и не ставится; универсализм монашеского ордена — буддизм не идет дальше этого. При переходе от родового быта к государственному прежние самостоятельные общественные целые — роды — входят как подчиненные части в новое целое высшего порядка — в организованный союз политический. Подобным образом третья, высшая стадия человеческого развития — вселенская, или универсальная,— требовала бы от государств и народов войти в качестве составных частей в новую всеобъемлющую организацию. Иначе: какие бы широкие принципы ни провозглашались, в действительной жизни положительное значение останется всецело за существующими национально-политическими группами, а «все люди» — и тем более «все живые существа» — будут только отвле-

ченным понятием, лишь символически воплощенным в образ отрешенного от жизни монастыря. Оставаясь совершенно чуждым задаче действительного собирания живых существ, или хотя бы только разрозненных частей человечества, в новое вселенское царство, буддизм показывает, что он есть лишь первая, начальная ступень всечеловеческого жизнеразумения.

Личность проявляет здесь свое бесконечное значение, поскольку безусловное *я* отрицательно относится ко всякому ограничению, поскольку оно говорит: «Я ничем не связано, я все изведало и знаю, что все пусто, я выше всего». *Отрицание бытия чрез познание его* — вот в чем, согласно буддизму, состоит абсолютность человеческого духа, дающая ему преимущество не только над всеми земными тварями, но и над всеми богами, которые суть боги только по природе, тогда как пробужденный мудрец становится богом сам, собственным актом своего сознания и воли: он есть *самобог*, бог *самодельный*. Согласно этому, все творение есть материал для тех подвигов воли и познания, посредством которых личность должна приходить к самообожествлению. Единичные лица, вступившие на путь, ведущий к этой цели, составляют то нормальное общество или братство (монашеский орден), которое включено в буддийское исповедание веры (верую... в *самгу*). Но это общество, очевидно, имеет лишь временное значение, пока члены его не достигли совершенного состояния: в нирване общественность, как и всякие другие определения, должна окончательно исчезнуть. Поскольку безусловный характер личности понимается лишь отрицательно, как свобода от всего, она не требует никакого восполнения, и всякие отношения к другим представляют только лестницу, которая отбрасывается, когда достигнута вершина абсолютного безразличия. Но в силу отрицательного характера буддийского идеала не только общественность, а и сама нравственность имеет здесь лишь условное и преходящее значение.

Религиозно-нравственное чувство благоговения (pietas) не имеет в буддизме настоящего и вечного предмета. Все познавший и от всего освободившийся мудрец не находит уже ничего такого, перед чем бы он мог поклониться. Когда Шакьямуни-Будда достиг высшего разумения, то не только Индра со всем сонмом ведийских божеств, но и сам верховный бог властительных жрецов Брама пришел как смиренный слушатель внимать новому учению и, просветившись, воздал учителю

божеские почести. Между тем Будда есть человек, собственною силою сделавшийся богом, или достигший абсолютного состояния, и это есть высшая цель для всякого существа. Поэтому хотя буддисты и благоговеют даже до идолопоклонства перед памятью и реликвиями своего учителя, но это возможно лишь при условии несовершенного состояния поклонников. Совершенный же буддист, достигший нирваны, ничем уже не отличается от самого Будды и теряет всякий предмет для религиозного чувства. Следовательно, в принципе, в идеале здесь упраздняется возможность религиозного отношения, и в глубочайшей своей сущности буддизм есть не только религия отрицания, но и самоотрицания.

Точно так же и альтруистическая часть нравственности отпадает на высших ступенях истинного пути, ибо здесь признается пустота всех различий, между прочим, и тех, в силу которых известные предметы, явления и состояния вызывают в нас чувство жалости. «Будь милосерд ко всем существам»,— говорит элементарное учение сутр; «Никаких существ нет, и всякое чувство есть плод неведения»,— провозглашает высшая метафизика Абидармы *. Наконец, и для нравственности аскетической нет положительного оправдания в буддизме, несмотря на его монастыри. Эти монастыри суть только убежища для созерцателей, отрешившихся от мирской суеты и ожидающих своего перехода в нирвану. Но борьба с плотью для укрепления духа и *для одухотворения тела* — этот положительный нравственный аскетизм совсем не входит в круг буддийских понятий. Дух здесь есть только познание, а тело — призрак, познанный как такой. Телесная смерть, вид которой столь сильно поразил царевича Сиддарту, доказывает только, что жизнь есть обман, от которого нужно освободиться, но никакому буддисту не придет в голову мысль о воскресении. При отсутствии высшей цели аскетизма и средства, к ней ведущие, не могут иметь смысла. С точки зрения абсолютного безразличия аскетические правила, как и всякие другие, теряют все свое собственное значение, и если сохраняются в практике внешнего буддизма, то лишь как педагогические приемы для духовных младенцев или же просто как историче-

---

* Вся совокупность буддийского учения распределяется, как известно, по трем отделам священного канона, называемого поэтому «Три корзины» *(трипитака)*: *сутры* содержат нравственное учение, *Винайя* — монашеский устав и *Абидарма* — трансцендентальную мудрость.

ское наследие от браманства. Но совершенный буддист, конечно, не станет воздерживаться от обильной еды или делать различие между мясной и растительной пищей. Весьма замечательно, что, по преданию, достоверность которого нет причины подозревать, сам основатель этой религии, требующей будто бы строгого вегетарианства, умер оттого, что неосторожно наелся свиного мяса.

VI

Как всякое отрицательное учение, буддизм связан с тем, что он отрицает,— с этим материальным миром, с этою чувственною и смертною жизнью. «Все это пусто»,— твердит он без устали и не двигается с места, ибо это пустое есть для него все; он знает положительно только то, что отрицает, а о том, что он утверждает, что признает не пустым, он не имеет никакого положительного понятия и выражения, а одно только отрицательное указание: нирвана — недеяние, неподвижность, тишина, небытие. Буддизм познает только низшее, только пустое, а высшее и совершенное им не познается, а только *требуется*: нирвана есть только постулат, а не идея абсолютного блага,— *идею* дали нам не индусы, а греки.

Разум человеческий, нашедший свою универсальную и безусловную природу в отрицании всего частичного и конечного, не мог остановиться на этом первом шаге; от сознания пустоты материального бытия он должен был перейти к тому, что не пусто, к тому, во имя чего отринута им обманчивая действительность. Если в индийском буддизме личность находит свое безусловное значение только в отрицании бытия недостойного, то в эллинском мировоззрении, которое практически воплотилось в Сократе и возведено в теорию главнейшим из его учеников, эта безусловность оправдывается утверждением бытия достойного — мира идей и идеальных отношений. Этот идеализм не хуже буддизма понимает, что все преходящее пусто, что текущая материальная действительность есть только призрак бытия, в сущности небытие (τὸ μὴ ὄν). И житейский пессимизм буддистов вполне разделяется эллинским сознанием:

Безрассудны и жалки, я думаю, те,
Кто продлить хочет жизнь свыше меры,
Ибо долгая жизнь — только долгая скорбь,

Каждый день умножает страданье.
А покоя ни в чем все равно не найдешь,
Если слишком ты многого хочешь *.

Хотя здесь сперва и выступает характерное эллинское понятие *меры*, но мысль на нем не останавливается. Не только чрезмерная, но и *всякая* жизнь есть только скорбь:

Величайшее, первое благо — совсем
Не рождаться, второе — родившись,
Умереть поскорей, а едва прилетит
Неразумная, легкая юность,—
То уж кончено — мукам не будет конца;
Зависть, гнев, мятежи и убийства!
И предел всему последний —
Одинокая, больная,
Злая, немощная старость
Ненавистная, проклятье
Из проклятий, мука мук! **

Для греческого высшего сознания было так же ясно, как и для индийского, что житейская воля, слепо стремящаяся к своему материальному удовлетворению, не может найти его ни при каких внешних условиях и что, следовательно, истинное благо с этой точки зрения не есть какое бы то ни было пользование жизнью, а ее окончательное упразднение:

Вот придет, смотри, без брака,
И без лиры, и без хоров,
Все желанья утоляя,
Парка тихого Аида —
Утешительница смерть ***.

Этот пессимистический взгляд, выражавшийся поэзиею, подтверждался и философиею греческою в изречениях, сделавшихся прописными истинами всякого идеалистического и спиритуалистического нравоучения: чувственная жизнь есть темница духа, тело — гроб души, истинная философия есть непрерывное умирание и т. д. Но, вобравши в себя эту буддийскую основу, греческий гений не остановился на ней. Сверхчувственная сторона бытия раскрыла ему свое мысленное содержание, и вместо нирваны выступил Космос вечных умопостигаемых сущностей — идей (у платоников) или организм всеобщего разума (у стоиков). Личность человеческая утверждает здесь свое безусловное значение не

---

* Софокла «Эдип в Колоне», перев. Д. Мережсковского.
** Там же [7].
*** Там же.

чрез отрицание только того, что ложно, а чрез умственное причастие тому, что истинно; личным носителем этого высшего универсального сознания является не мудрец-монах, отрешившийся от пустоты бытия реального по принципу безразличия, а мудрец-мыслитель, усвояющий полноту бытия идеального во внутреннем единстве его многоразличия. И тот, и другой не хотят жить чувствами, но второй живет умом в мире чистых идей, т. е. того, что достойно бытия, а потому истинно и вечно есть. Это воззрение дуалистично: все существующее, кроме ложной материальной своей стороны, к которой греческие философы относятся так же отрицательно, как и индийские «гимнософисты», представляет и истинную, положительную сторону,— то, что есть обманчивое явление для чувств и для чувственности, содержит в себе для ума «отпечаток идеи», по Платону, или «семя разума», по стоическому учению (λόγοι σπερματικοί — «семенные понятия»)[8]. Отсюда в человеческой жизни противуположение между тем, что сообразно идее и согласно с разумом, и тем, что противоречит идеальной норме. Истинный мудрец уже не есть только отшельник или странствующий монах, отрешенный от жизни и кротко проповедующий такое отрешение другим, а смелый обличитель житейской неправды и неразумия. Оттого и конец у них разный: Шакьямуни-Будда мирно умирает после братской трапезы, тогда как Сократ, осужденный и заключенный в тюрьму своими согражданами, присужден ими выпить отраву. Но, несмотря на этот трагический исход, столкновение эллинского идеализма с недостойною действительностью не есть решительная борьба. Высший представитель человечества на этой ступени — философ — сознает свое безусловное значение, поскольку он живет чистою мыслию в истинно-сущем, умопостигаемом мире идей, или всеобъемлющей разумности, презирая неистинное, только кажущееся бытие материально-чувственной среды. Это презрение, когда оно искренно и смело, вызывает против него злобу толпы, всецело погруженной в эту низшую среду, и он может — как это случилось с Сократом — поплатиться жизнию за свой идеализм. Но все-таки его отношение к недостойной действительности есть только презрение. Конечно, это презрение другого свойства, нежели в буддизме. Будда презирает мир потому, что все пусто, но самая неопределенность такой оценки отнимает от нее всякое жало: если все одинаково негодно, то никто в частности этим не оби-

жен, и если дурной действительности противуполагается только нирвана, то дурная действительность может спать спокойно. Ибо нирвана есть только абсолютное состояние, а не норма для состояний относительных. У идеалиста *есть* такая норма, и он презирает и осуждает окружающую его жизнь не за ее неизбежную причастность всеобщей пустоте, а за ее ненормальность, неразумность, несоответствие идее. Такое осуждение уже не остается безразличным, в нем есть требование и вызов, оно обидно для всех связанных житейским неразумием, отсюда обычная вражда, а иногда преследования и чаша с ядом.

И все-таки в этом столкновении есть что-то случайное. Сократ осуждал афинские порядки всю свою жизнь, но лишь в старости, на семидесятом году, подвергся преследованию, очевидно, лишь вследствие перемены политических обстоятельств. Неразумность афинского государственного устройства была лишь местною особенностью; спартанские порядки были лучше; главный ученик Сократа, Платон, отправлялся впоследствии в Сицилию, чтобы с помощью Дионисия Сиракузского основать там идеальное государство, в котором философы вместо чаши с ядом получали бы бразды правления. Это ему не удалось, но он мог, вернувшись в Афины, беспрепятственно учить в своей академии и безмятежно дожить до глубокой старости. Как ученики Сократа, так и вообще проповедники идеализма систематическим гонениям никогда не подвергались: их не любили, но терпели. Дело в том, что идеализм по существу своему прямо тяготеет к миру умопостигаемому, и являющееся здесь противуположение между нормальным и ненормальным, должным и недолжным при всей своей сравнительной определенности остается по преимуществу мысленным, теоретическим и, затрогивая осуждаемую действительность, не входит глубоко в самую ее сердцевину. Мы знаем в самом деле, как поверхностны практические идеалы величайшего из идеалистов Платона: они гораздо ближе к дурной действительности, нежели к истинно-сущему. Царство идей есть единство всеобъемлющее, безусловно-универсальное, в нем нет никаких перегородок, никакого раздора и вражды, а мнимоидеальное государство Платона, при всей смелости отдельных мыслей и при всем изяществе общего построения, связано по существу с такими чертами ограниченности, от которых человечество скоро освободилось не только в идеале, но и в действительности: это царство философов есть только

узкая, местная национально-греческая община, основанная на рабстве, постоянной войне и таких половых отношениях, которые напоминают случную конюшню. Ясно, что политическая задача не связана внутренно с главным интересом философа и что ему в сущности все равно, как устроются люди на земле, на которой истина не живет и не будет жить. Настоящее удовлетворение сам он находит в созерцании вечной мыслимой истины всего, а естественное стремление осуществлять или воплощать истину в окружающей среде получает достаточный противовес в двух неразлучных с идеализмом убеждениях: во-первых, в том, что идеальная истина может только отражаться или отпечатываться на поверхности реального бытия, а не воплощаться в нем существенно, а во-вторых, в том, что его собственный дух только преходящим и внешним образом связан с этою действительностью и, следовательно, не может иметь в ней никакой безусловной задачи.

Умирающий Сократ только радовался, что он навсегда уходил из мира ложного бытия в область истинно-сущего. Такое настроение, очевидно, исключает в конце концов всякую практическую задачу, при таком взгляде не может быть ни обязанности, ни охоты посвящать себя преобразованию этой жизни, спасению этого мира. Платонический идеализм, так же как и буддийский нигилизм, поднимая человеческую личность на безусловную высоту, не создает для нее соответствующей этому безусловному значению общественной среды; как община монахов, так и государство философов представляет только временную сделку мудреца с ложною жизнью, настоящее же его удовлетворение — только чистое безразличие нирваны в первом случае и чисто мысленный мир идей — во втором. Но, значит, действительная жизнь остается бессмысленною и для идеализма? Тут открывается в нем такое внутреннее противоречие, которое не позволяет человеческому сознанию остановиться на этой ступени и признать ее за высшую истину.

VII

Если бы мир, в котором мы живем, вовсе не был причастен идеальному, или истинному, бытию, то самый идеализм был бы невозможен. Прямой представитель идеального начала в этом мире есть, конечно, сам фи-

лософ, созерцающий истинно-сущее. Но этот философ не упал с неба, его разум есть только высшая степень разума общечеловеческого, выражающегося в слове — явлении по существу универсальном, реальной идее или ощутительном разуме, как это прекрасно было понято еще Гераклитом, усвоено и растолковано Сократом и Платоном, Аристотелем и Зеноном-стоиком. Но присутствие высшего начала не ограничивается миром человеческим. Целесообразное сложение и движение живых существ и вообще телеологическая связь явлений служила для самого Сократа любимым аргументом в пользу разума как мирового начала. Но идеальный принцип не исчерпывается одною целесообразностью, он распространяется на все определенное бытие, исключая только прямо противуположное ему начало — безмерность хаоса (τὸ ἄπειρον-τὸ μὴὄν). Где есть мера, предел, норма, там есть тем самым и разум, и идея. А если так, то существенная для идеализма противуположность между миром чувственных явлений и миром умопостигаемых идей оказывается только относительною и изменчивою. Раз всякое определенное бытие причастно идее, то разница может быть только в степенях этого причастия. Поскольку растение или животное заключает в себе более определенно мыслимого содержания и более сложную и глубокую связь со всем другим, нежели простой камень или отдельное стихийное явление, постольку в растительных и животных организмах следует признать большее присутствие идеи или высшую степень идеальности, нежели в камне или водяной луже; далее, всякий человек, как существо словесное или способное к разумному мышлению, представляет высшую степень идеальности сравнительно с животным, но человек-невежда, преданный страстям и порокам, в той же мере уступает философу, которого слово есть выражение разума не по общему только строению, но и по действительному употреблению; а, наконец, и философы различаются между собой по степени усвоения ими высшей истины. Все это *различие степеней разумности в мире*, от булыжника до «божественного» Платона, не есть что-нибудь бессмысленное или противное идее; оно было бы таким, если бы разум требовал безразличия и если бы «идея» означала однообразие; но разум есть общая связь всего, и идея есть образ внутреннего совмещения многого в едином (например, идея организма, в котором совмещаются многие части и элементы, служащие одной цели, или идея государства, совме-

щающего множество интересов в одном общем благе, или идея науки, в которой многие знания образуют единую истину); поэтому наша действительность, в которой бесчисленные вещи и явления сходятся и сосуществуют в едином миропорядке, должна быть признана по существу разумною и сообразною идее. Осуждение этой действительности со стороны идеализма по праву может иметь в виду никак не общую природу мира и не вытекающее из этой природы различие степеней, без которого не было бы и высшего единства, а только то или другое взаимное положение этих степеней, не соответствующее их внутреннему достоинству. Идея человека не нарушается, а выражается тем, что у него кроме ума есть и деятельная воля и чувственная восприимчивость; но так как ум, созерцающий истину всего, по существу выше ограниченных частностями стремлений и ощущений, то он и должен над ними господствовать; если же, напротив, эти низшие стороны получают верх в жизни человека, то его идея извращается, в нем происходит явление ненормальное и бессмысленное. Точно так же различие состояний или классов не противно идее гражданского общества, если только взаимоотношение между этими классами определяется их внутренним качеством; но если группа людей, по природе более способных к трудам служебным, нежели к познанию и осуществлению высшей правды, получит преобладание в обществе и заберет в свои руки все дела управления и воспитания народного, а люди истинного знания и мудрости будут принуждены посвящать свои силы материальным работам, то при таком строе государство будет противоречить своей идее и потеряет всякий смысл. Господство низших сил души над разумом в отдельном человеке и господство материального класса над интеллектуальным в обществе суть два случая одного и того же извращения и бессмыслия. Такими и признает их идеализм, когда решительно обличает основное зло как в душевном, так и в общественном строе человеческом. За эти обличения Сократ должен был умереть, и — странное дело! — даже этот трагический факт не заставил его учеников признать, что *кроме нравственной и политической* есть еще в мире третья типичная *неправда — физическая*, именно *смерть*. Нелогичная остановка на первых двух аномалиях — дурной души и дурного общества — искусственный перерыв мысли между жизнью нравственно-общественною и жизнью природно-органическою — черта, характерная

для всего идеалистического миросозерцания как посредствующего и переходного, половинного и недосказанного универсализма.

А между тем разве не ясно, что владычество смерти в мире живущих есть такое же *бесчинство*, такое же извращение степеней, как и господство слепых страстей в разумной душе или господство черни в обществе человеческом? Раз несомненно, что внутренно целесообразное строение и жизнь организмов представляют большую меру и высшую степень осуществления идеального начала в природе, нежели стихийные силы вещества неорганического, то ясно, что торжество этих последних над жизнью, их высвобождение из-под ее власти и окончательное расторжение ими организма есть противоречие должному идеальному порядку, есть аномалия или бессмыслие. Жизнь не уничтожает низших сил вещества, а подчиняет их себе и тем животворит их. Ясно, что такое подчинение низшего высшему есть норма, а следовательно, обратное отношение, притом сопровождаемое уничтожением высшей формы бытия в ее данной реальности, не может быть нормальным, не может быть оправдано и узаконено во имя разума и идеи. Смерть не есть идея, а только отрицание идеи, только бунт слепой силы против разума. А потому радость Сократа перед смертью была, строго говоря, лишь извинительною и трогательною слабостью утомленного житейскими тягостями старика, а не выражением высшего сознания. Для ума, занятого не личным чувством, а существом вещей, эта смерть должна бы вместо радости вызывать двойную печаль: печален был смертный приговор, как беззаконие общественное, как торжество порочных и злых невежд над праведником и мудрецом, и печален был самый процесс смерти, как беззаконие физическое, как торжество слепой и бездушной силы ядовитого вещества над живым, организованным телом, в котором воплощался разумный дух.

Весь мир — не только душевный и политический, но и физический — страдает от нарушенной нормы, *весь* нуждается в помощи, и помочь ему в состоянии не безволие аскета, отрешившегося от всякой жизни и жизненной среды, и не умственное созерцание философа, живущего только мыслию в области идей, а живая сила целой человеческой личности, обладающей безусловным значением не в отрицательной только потенции и не в идее только, а в положительной действительности. Это есть совершенный человек, или Богочеловек, не уходя-

щий из мира в нирвану, или в царство идей, а приходящий в мир, чтобы спасти его и переродить в Царство Божие,— чтобы совершенная личность была восполнена совершенным обществом.

VIII

Безусловное нравственное значение человеческой личности требует для нее совершенства или полноты жизни. Это требование не удовлетворяется ни простым отрицанием несовершенства (как в буддизме), ни одним идеальным причастием совершенству (как в платонизме и вообще идеализме); оно может быть удовлетворено только *действительным присутствием и осуществлением совершенства в целом человеке и во всем его жизненном круге*, который прямым или же посредствующим образом обнимает все существующее. Таков истинный характер христианства и его существенное отличие от буддизма и платонизма. Не касаясь теперь метафизической стороны христианского вероучения, я имею здесь в виду только тот факт, что христианство (и оно одно) утверждается на идее действительно совершенного человека и совершенного общества и, следовательно, обещает исполнить заложенное в нашем сознании требование истинной бесконечности. Ясно, что для достижения этой цели необходимо прежде всего перестать удовлетворяться ограниченною и недостойною действительностью,— необходимо отречься от нее, но столь же ясно, что это только первый шаг и что, останавливаясь на нем, человек получает только пустоту. Этот первый шаг, который всеобщему человеческому сознанию нужно было сделать, но на котором оно не должно останавливаться, есть буддизм. Откинув действительность негодную, я должен заменить ее тем, что достойно существования, но для этого я должен сначала понять или усвоить себе самую идею достойного бытия,— это есть второй шаг, представляемый идеализмом. И опять-таки ясно, что нельзя остановиться здесь, потому что истина только мыслимая, а не осуществляемая, не наполняющая всю жизнь, не есть то, что требуется, не есть безусловное совершенство. Третий и окончательный шаг, который мы можем сделать благодаря христианству, состоит в положительном осуществлении достойного бытия во всем.

Нирвана буддистов находится *вне всего* — это есть *универсализм отрицательный*; идеальный космос плато-

низма представляет только одну умопостигаемую, или *мысленную, сторону всего* — это есть универсализм *половинный*; только Царство Божие, открываемое христианством, *действительно* обнимает собою *все* и есть универсализм *положительный*, *целый* и совершенный. Ясно, что безусловное начало в человеческом духе на первых двух степенях универсализма не доходит до конца и потому остается *бесплодным*. Нирвана находится за пределами всякого горизонта, мир идей, как звездный круг, обнимает землю, но не соединяется с нею,— только воплощенное в Солнце Правды [9] абсолютное начало проникает в глубь земной действительности, творит в ней новую жизнь и осуществляется как новый порядок бытия — как всецелое Царство Божие — virtus ejus integra si versa fueri in terram *. А без земли нет и неба для человека.

Не только буддизм, как мы видели, но и платонизм, не имея силы удовлетворить безусловному нравственному началу, создавать полноту жизни или совершенное общество, при последовательном проведении своего принципа упраздняет и главные основы нравственности вообще. Где последовательный идеалист найдет себе предмет для благочестия? К богам народным он относится скептически, в лучшем случае с благоразумною сдержанностью. Идеальные сущности, в которых он видит абсолютную истину, не могут быть предметом религиозного почитания — ни для его смертного «тела», которое о них ничего не знает, ни для его бессмертного ума, который знает их слишком близко и непосредственно в созерцании доходит до полного равенства с ними. Религия и религиозная нравственность представляют именно ту связь между высшим и низшим, которую идеализм• в своей двойственности разрывает, оставляя по одну сторону божественный, бесплотный (и бесплодный) ум, а по другую — материальное тело, совершенно лишенное всего божественного. Но эта связь, разрываемая идеализмом, идет еще дальше. На ней держится не только благоговение, но и жалость. Кого может жалеть последовательный идеалист? Он знает только два разряда бытия: ложное — материальное и истинное — идеальное; но ложное бытие, как еще ранее Платона учил Анаксимандр Милетский [11], по справедливости *должно* страдать и гибнуть и не заслуживает сожале-

---

* «Сила его цела, когда обратится в землю» (Tabula smaragdina) [10].

ния, а истинное по существу своему *не может* страдать и, следовательно, не может вызывать жалости,— и вот почему умирающий Сократ только радовался, переходя из мира, не стоящего жалости, туда, где нет для нее предмета. Наконец, и для нравственности аскетической нельзя найти глубокого основания в идеализме; ибо последовательный идеалист стыдится *вообще* того, что он имеет тело, как говорил величайший из последователей Платона — Плотин [12], но такой стыд в нравственном отношении безразличен. Так как человеку, пока он живет на земле, невозможно быть бестелесным, то в силу бесспорного правила: ad impossibilia nemo obligatur (к невозможному никто не обязывается) [13] — стыд своей телесности или обязывает к самоубийству, или совсем ни к чему не обязывает.

Если принимать буддизм и платонизм не как необходимые переходные ступени универсального сознания, чем они действительно были, а видеть в том или в другом из них последнее слово вселенской истины, то спрашивается: что же они, собственно, дали человечеству, с каким приобретением его оставили? Сами по себе они не только ничего не дали, но и ничего не обещали. Было от века противуположение «нирваны» и «сансары» — пустоты блаженной для духовно пробуждающихся и пустоты мучительной для духовно спящих, и был непреложный закон причиняющих дел и причиненных состояний *(карма)*, который путем бесчисленных перерождений ведет существо из мучительной пустоты в пустое блаженство. Как это было до Будды, так осталось и после него и останется до бесконечности. С точки зрения самого буддизма никто из его последователей, отдающих себе отчет в своих мыслях, не может утверждать, что Будда что-нибудь исправил в мировом порядке, создал что-нибудь новое, кого-нибудь действительно спас. И впереди нет места ни для какого обетования. Точно то же в конце концов и с точки зрения идеализма. Есть вечный, истинно-сущий мир умопостигаемых идей и кажущийся мир чувственных явлений; между ними нет действительного моста, быть в одном — значит не быть в другом, такое раздвоение было всегда и останется вовеки — идеализм не дает примирения в настоящем и не обещает его в будущем *.

* Минутный подъем Платоновой мысли до идеи Эроса как моста, соединяющего мир истинно-сущего с материальною действительностью, остался без последствий: философ указал в загадочных выражениях на этот мост, но оказался не в силах идти по нему и вести других [14].

Иначе выступает христианство: оно дает и обещает человечеству нечто действительно новое. Оно дает живой образ личности, совершенной не отрицательным только совершенством безволия и не мысленным только совершенством идеального созерцания, а совершенством безусловным и всецелым, идущим до конца и потому побеждающим смерть. Христианство *открывает* человечеству безусловно-совершенную и потому *телесно* воскресающую личность; оно обещает человечеству сообразное этому личному началу совершенное общество, а так как именно это общество не может быть создано внешним и насильственным образом (тогда оно было бы несовершенным), то *обещание* его заключает в себе *задачу* для человечества и для каждого человека содействовать открывшейся миру совершенной личной силе в деле преобразования всемирной среды для собирательного воплощения в ней Царства Божия. Окончательная истина, или безусловный и положительный универсализм, очевидно, не может быть только личным или только общественным: он должен выражать полноту и целость жизни лично-общественной. Истинное христианство есть совершенное единство трех неразрывно между собою связанных основ: 1) *абсолютное событие* — откровение совершенной личности — телесно-воскресшего Богочеловека Христа; 2) абсолютное *обещание* — сообразного совершенной личности общества, или Царства Божия, и 3) абсолютная *задача* — способствовать исполнению этого обещания чрез перерождение всей нашей личной и общественной среды в духе Христовом.— С забвением или пренебрежением одной из этих трех основ все дело парализуется и извращается,— вот почему, хотя христианство есть безусловное и окончательное откровение истины, нравственное развитие человечества, так же как и его внешняя история, не прекратилась после явления Христа. То, что сбылось, и то, что обещано, стоят твердо в пределах вечности и не от нас зависят. Но задача настоящего в наших руках; мы сами должны действовать для нравственного перерождения своей жизни. С этою общею задачей связывается и особое дело нравственной философии: ей предстоит определить и выяснить в условиях исторической действительности должное взаимоотношение между всеми основными элементами и областями лично-общественного целого согласно его окончательной норме.

Глава двенадцатая

Отвлеченный субъективизм в нравственности

I

На той ступени, до которой человеческое сознание исторически достигает в христианстве, нравственная жизнь открывается как *задача* всеобщая и всеобъемлющая. Прежде чем говорить об определяющихся для нас исторических условиях этой задачи, мы должны устранить взгляд, принципиально отрицающий нравственность как историческую задачу, или дело собирательного человека, и всецело сводящий ее к субъективным, моральным побуждениям единичных лиц. Этот взгляд произвольно ставит человеческому добру такие тесные границы, которых оно в действительности не знает и не знало. Собственно говоря, нравственность никогда не была только делом личного чувства или правилом частного поведения. В быте родовом нравственные требования благоговения, жалости и стыда были неразрывно связаны с обязанностями родича к родовому союзу — «моральное» не отделялось от «социального», единичное — от собирательного, и если при этом оказывалась нравственность довольно низменная и ограниченная, то это происходило не от того, что она была собирательная, а лишь в силу общего невысокого уровня и тесного объема данного быта, выражавшего лишь начальную ступень исторического развития; она была низменна и ограниченна только сравнительно с дальнейшим прогрессом нравственности, а никак не сравнительно с нравственностью дикарей, живущих на деревьях и в пещерах. И с образованием государственного строя, несмотря на относительное выделение и обособление домашней жизни, нравственность вообще определялась взаимоотношением между лицами и тем собирательным целым — отныне более обширным и сложным,— к которому они принадлежали. Нельзя было быть нравственным вне определенной и положительной связи с государством, нравственность была прежде всего гражданскою доблестью, и если эта virtus antiqua[1] нас окончательно не удовлетворяет, то не потому, конечно, что она была доблестью *гражданскою*, а не домашнею *только*, но потому, что сама гражданственность эта была слишком далека от настоящего общественного идеала, представляла лишь переход от варварства к истинно человеческой культуре. Если нравственность пола-

галась в доблестном служении общественному целому — государству, но при этом само государство держалось на рабстве, постоянных войнах и т. д., то осуждению здесь подлежит не общественный характер нравственности, а безнравственный характер общества. Точно так же мы по справедливости осуждаем средневековый церковный строй нравственности, но не за то, конечно, что он был церковным, а за то, что сама церковь тогдашняя была далека от образа истинно нравственной организации, за то, что она вместе с добром организовала и зло — глубочайшее зло религиозных преследований и мучительств, нарушая этим безусловное начало нравственности в его собственной, внутренней области.

Христианство как «евангелие царствия» является с идеалом безусловно высоким, с требованием абсолютной нравственности. Должна ли эта нравственность быть *только субъективною*, исчерпываться только внутренними состояниями и единоличными действиями субъекта? Ответ содержится уже в самом вопросе; но чтобы вывести дело начистоту, признаем сначала то, что есть истинного у сторонников исключительно субъективного христианства. Несомненно, что совершенное, или абсолютное, нравственное состояние должно быть внутренно вполне испытано, прочувствовано и усвоено единичным лицом — должно стать *его собственным* состоянием, содержанием его жизни. Если бы совершенная нравственность признавалась субъективною в этом смысле, тогда спорить можно было бы только о названиях. Но дело касается другого вопроса: каким образом это нравственное совершенство достигается отдельными лицами — исключительно ли путем внутренней работы каждого над собою и провозглашения ее результатов или же *с помощью* известного общественного процесса, действующего не только лично, но и собирательно? Сторонники первого взгляда, сводящего все к единоличной нравственной работе, не отвергают, конечно, ни общежития, ни нравственного улучшения его форм, но они полагают, что это есть лишь простое, неизбежное следствие личных нравственных успехов: каков человек, таково и общество, стоит только каждому понять и раскрыть свою истинную сущность, возбудить в душе своей добрые чувства — и на земле водворится рай. Что без добрых чувств и мыслей не может быть ни личной, ни общественной нравственности,— это бесспорно. Так же бесспорно и то, что *если бы* все единичные люди

были добры, то таким же было бы и общество. Но думать, что одной наличной добродетели нескольких лучших людей *достаточно*, чтобы переродить нравственно всех остальных,— значит переходить в ту область, где младенцы рождаются из розовых кустов и где нищие за неимением хлеба едят сладкие пирожки. Ведь вопрос здесь именно не в том только, достаточно ли нравственных усилий отдельного лица для *его* совершенствования, а еще в том, возможно ли одними этими единичными усилиями достигнуть того, чтобы *другие* люди, никаких нравственных усилий не делающие, *начали* их делать?

Недостаточность субъективного добра и необходимость его собирательного воплощения слишком очевидно доказывается всем ходом человеческой истории. Я ограничусь только одним наглядным пояснением.

II

В конце Гомеровой «Одиссеи» с видимым сочувствием рассказывается, как этот типичный герой эллинизма, победивший наконец вражду богов и людей и истребивший своих соперников, восстановляет правду и порядок в своем доме. С помощью своего сына он казнит тех слуг, которые во время его двадцатилетнего безвестного отсутствия, когда он всеми считался умершим, не противились женихам Пенелопы, хозяйничавшим в его доме, и перешли на их сторону:

Залу очистив и все приведя там в обычный порядок,
Выйти оттуда они осужденным рабыням велели,
Собрали их на дворе, меж стеною и житною башней,
Всех, и в безвыходном заперли месте, откуда спасенья
Быть не могло никакого, и сын Одиссеев сказал им:
Честною смертью, развратницы, вы умереть недостойны,
Вы, столь меня и мою благородную мать Пенелопу
Здесь осрамившие, в доме моем с женихами слюбившись.
Кончив, канат корабля черноносого взял он и туго
Так натянул, укрепивши его на колоннах под сводом
Башни, что было ногой до земли им достать невозможно.
Там, как дрозды длиннокрылые или как голуби, в сети
Целою стаей — летя на ночлег свой — попавшие (в тесных
Петлях трепещут они, и ночлег им становится гробом),
Все на канате они, голова с головою, повисли;
Петлями шею стянули у каждой, и смерть их постигла
Скоро: немного подергав ногами, все разом утихли.
Силою вытащен после на двор козовод был Меланти˘:
Медью нещадною вырвали ноздри, обрезали уши,
Руки и ноги отсекли ему, и потом, изрубивши
В крохи его, на съедение бросили жадным собакам.

(Одиссея, XXII, 457—477, пер. Жуковского)

Одиссей и Телемак не только не были извергами, а напротив, представляют высший идеал гомерической эпохи. Личная их нравственность была безупречна, они были исполнены благочестия, мудрости, справедливости и всех семейных добродетелей. Одиссей, сверх того, несмотря на свое мужество и твердость в бедствиях, имел крайне чувствительное сердце и плакал при всяком удобном случае. Это характерная и весьма замечательная черта, сопровождающая его через всю поэму. Так как я не встречал в литературе особых указаний на эту преобладающую черту гомерического героя, то позволю себе некоторые подробности. Уже при первом своем появлении в «Одиссее» герой ее изображается плачущим:

Он одиноко сидел на утесистом бреге и плакал;
Горем и вздохами душу питая, там дни проводил он,
Взор, помраченный слезами, вперив в пустынное море.
(V, 82—84; также 151, 152, 156—158)

Целые семь лет,—

Рассказывает он сам:

Целые семь лет утратил я там, и текли непрестанно
Слезы мои на одежды, мне данные нимфой бессмертной.
(VII, 259, 260)

Плакал он при мысли о далекой родине и семье, а также при воспоминании о своих собственных подвигах:

Муза внушила певцу возгласить о вождях знаменитых
. . . .
Повесть о храбром Ахилле и мудром царе Одиссее.
. . . .
Начал великую песнь Демодок, Одиссей же, свою
Сильной рукою широкопурпурную мантию взявши,
Голову ею облек и лицо благородное скрыл в ней.
Слез он своих не хотел показать феакийцам.
(VIII, 73, 75, 83—86)

И далее:

Так об ахеянах пел Демодок; несказанно растроган
Был Одиссей, и ресницы его орошались слезами.
Так сокрушенная плачет вдовица над телом супруга,
Павшего в битве упорной у всех впереди перед градом,
Силясь от дня рокового спасти сограждан и семейство.
(521—525)

Плачет он, когда узнает от Цирцеи о предстоящем ему, впрочем совершенно благополучном, путешествии в области Аида:

Так говорила богиня, во мне растерзалося сердце;
Горько заплакал я, сидя на ложе; мне стала противна
Жизнь, и на солнечный свет поглядеть не хотел я, и долго
Рвался, и долго, простершись на ложе, рыдал безутешно.
(X, 496—499)

Неудивительно, что Одиссей плачет, когда видит тень своей матери (XI, 87), но на него так же трогательно действует и тень самого плохого и беспутного из его дружинников, который

Демоном зла был погублен и силой вина несказанной.
(XI, 61)

Младший из всех на моем корабле, Эльпенор, неотличный
Смелостью в битвах, нещедро умом от богов одаренный,
Спать для прохлады ушел на площадку возвышенной кровли
Дома Цирцеи священного, крепким вином охмеленный.
Шумные сборы товарищей, в путь уже готовых, услышав,
Вдруг он вскочил, и от хмеля забыв, что назад обратиться
Должен был прежде, чтоб с кровли высокой сойти по ступеням,
Прянул спросонья вперед, сорвался и, ударясь затылком
Оземь, сломил позвоночную кость, и душа отлетела
В область Аида.
(X, 552—561)

Слезы я пролил, увидя его; состраданье мне душу проникло.
(XI, 55)

Плачет он и при виде Агамемнона:

Так мы, о многом минувшем беседуя, друг подле друга
Грустно сидели, и слезы лилися по нашим ланитам.
(XI, 465—466)

Горько плачет Одиссей, очутившись наконец в родной Итаке (XIII, 219—221), и еще сильнее при первом свидании с сыном:

В сердце тогда им обоим проникло желание плача:
Подняли оба пронзительный вопль сокрушенья; как стонет
Сокол иль крутокогтистый орел, у которых охотник
Выкрал еще некрылатых птенцов из родного гнезда их,
Так, заливаясь слезами, рыдали они и стонали
Громко, и в плаче могло б их застать заходящее солнце.
(XVI, 215—220)

Прослезился Одиссей и при виде своего старого пса Аргуса:

...вкось на него поглядевши, слезу, от Эвмея
Скрытно, обтер Одиссей...
(XVII, 304—305)

Плачет он перед убийством женихов, обнимаясь с божественным свинопасом Эвмеем и богоравным коровником Филотием (XXI, 225—227), и также плачет

после зверской расправы с двенадцатью служанками и козоводом Мелантием:

Он же дал волю слезам; он рыдал от веселья и скорби,
Всех при свидании милых домашних своих узнавая.
(XVII, 500—501)

И две последние песни Одиссея не обходятся, конечно, без обильных слез героя:

...Скорбью великой наполнилась грудь Одиссея;
Плача, приникнул он к сердцу испытанной верной супруги.
(XXIII, 231—232)

И далее:

Так Одиссею явился отец, сокрушенный и дряхлый.
Он притаился под грушей, дал волю слезам и, в молчаньи
Стоя, там плакал... (XXIV, 233—235)

Со стороны личной, субъективной чувствительности Одиссей, очевидно, нисколько не уступал самому психически развитому и тонконервному человеку наших дней. Вообще, все нравственные чувства и сердечные движения, доступные нам, были также доступны Гомеровым героям, и не по отношению только к их ближним в тесном смысле этого слова, т. е. к людям, связанным с ними непосредственною общностью интересов, но также и относительно чужих и далеких: такими были феакийцы для потерпевшего крушение Одиссея,— и, однако, какие мягко-человечные установляются между ними взаимные отношения! И если при всем том лучшие из героев древности со спокойною совестью совершали такие дела, которые для нас теперь морально невозможны, то это происходило, конечно, не от недостатка у них личной, субъективной нравственности. К добрым человеческим чувствам относительно своих и чужих эти люди во всяком случае были так же способны, как и мы. В чем же тут разница и откуда эта перемена? Почему добродетельные, мудрые и *чувствительные* люди гомерической эпохи считали позволительным и похвальным вешать легкомысленных служанок, как дроздов, и крошить недостойных слуг на корм собакам, тогда как ныне такие поступки могут совершаться только маниаками или прирожденными преступниками? Рассуждая отвлеченно, можно было бы предположить, что у людей той далекой эпохи хотя были добрые душевные чувства и движения, но не было сознательных добрых *принципов* и правил, а потому и у лучшего человека рядом с тончайшими нравственными аффектами могли беспрепятственно проявляться порывы дикого зверства, именно

по причине простого фактического характера его нравственности, по причине отсутствия формального критерия между должным и недолжным или ясного сознания о различии добра и зла. Но на самом деле такого формального недостатка в античном миросозерцании мы не находим.

Древние люди, так же как и мы, не только имели в себе фактически добрые и злые природные свойства, но также различали принципиально добро от зла и признавали, что первому должно отдавать безусловное предпочтение. В тех же Гомеровых поэмах, поражающих нас иногда своими этическими варваризмами, понятие нравственного долга выступает с полною ясностью. Конечно, образ мыслей и выражения Пенелопы и Канта не совсем совпадают между собою, тем не менее в следующих, например, словах Одиссеевой жены мы встречаем решительное утверждение нравственного добра как принципа вечного, необходимого и *всеобщего*.

... Ненадолго нам жизнь достается на свете;
Кто здесь и сам без любви и в поступках любви не являет,
Тот ненавистен, пока на земле он живет, и желают
Зла ему люди; от них поносим он нещадно и мертвый;
Кто ж, беспорочный душой, и в поступках своих беспорочен,—
Имя его, с похвалой по земле разносимое, славят
Все племена и народы, *все* добрым его величают.

(XIX, 328—334)

III

Форма нравственного сознания, именно безусловная обязательность добра и безусловная непозволительность зла, была в уме древних, как и в нашем; но, может быть, важная разница между ними и нами в нравственной оценке одних и тех же поступков происходит от изменения в самом *содержании* нравственного идеала? Что благодаря евангелию наш идеал добродетели и святости гораздо выше и шире гомеровского,— это не подлежит сомнению. Но также несомненно и то, что этот совершенный нравственный идеал, принимаемый только отвлеченно-теоретически, без объективного воплощения, не производит никакого изменения не только в жизни, но и в действительном нравственном *сознании* людей, нисколько не возвышает их практического *мерила* для оценки своих и чужих поступков.

Нужно ли снова вспоминать представителей средневекового христианства, которые со спокойною совестью и даже сознанием своей нравственной обязанности и заслуги относились к предполагаемым врагам своей

церкви еще с большею жестокостью, чем Одиссей к врагам своей семьи, а в более близкое к нам и более просвещенное время разве американские плантаторы, принадлежа к христианскому вероисповеданию, тем самым не стояли под знаменем безусловно высокого нравственного идеала? и, однако, они не только на деле относились к своим черным невольникам вообще не лучше, чем язычник Одиссей к своим неверным слугам, но и считали себя в этом (подобно ему же) *правыми*; следовательно, не только их дела, но и их жизненное сознание оставалось не затронутым тою высшею правдою, которую они отвлеченно-теоретически признавали.

В очерках из истории Тамбовского края, И. И. Дубасова, рассказывается о подвигах елатомского помещика К-рова, процветавшего в сороковых годах настоящего столетия. Кроме того, что многие крестьяне (особенно дети) были им замучены до смерти, следствием обнаружено, что в имении К-рова не было ни одного неизбитого крестьянина и ни одной крепостной девушки непоруганной. Но особенно важны не эти «злоупотребления», а отношение к ним общественной среды. На повальном обыске в Елатомском уезде большинство дворян отозвались о К-рове, что он «истинно благородный человек». Иные к этому прибавляли: «К-ров — истинный христианин и исполняет все христианские обряды». А предводитель дворянства писал губернатору: «Весь уезд встревожен по случаю *бедствий* господина К-рова». Дело кончилось тем, что «истинный христианин» был освобожден от уголовной ответственности, и елатомское дворянство успокоилось (Очерки из ист. тамб. края, исслед. И. И. Дубасова, вып. I, Тамбов, 1890, стр. 162—167). Таким же сочувствием в своей среде пользовался другой, еще более знаменитый тамбовский помещик, кн. Ю. Н. Г-н, про которого, однако, не без основания писали шефу жандармов: «И сами животные при встрече с Ю. Н.-чем инстинктивно прятались куда попало» (там же, стр. 92).

Между героем Гомера и героями г. Дубасова прошло около трех тысяч лет, но никакой существенной и прочной перемены в жизни и нравственном сознании людей относительно несвободной части населения не совершилось. Те же бесчеловечные отношения, которые одобрялись в гомерическую эпоху древними эллинами, они же считались дозволительными и у американских и русских рабовладельцев в первой половине XIX века. И если теперь эти отношения нас возмущают, то это

повышение этических требований произошло не в те три тысячелетия, а лишь в три последние *десятилетия* (для нас и американцев, а для Западной Европы несколькими десятилетиями раньше). Что же случилось в это недавнее время, что произвело в столь короткий срок такую перемену, какой не могли совершить долгие века исторического развития? Явилась ли в наши дни какая-нибудь новая нравственная идея, новый, более высокий нравственный идеал?

Ничего такого не было и быть не могло, потому что идеала более высокого, чем тот, который открылся восемнадцать веков тому назад, придумать нельзя. Этот идеал был известен «истинным христианам» американских штатов и русских губерний. Никакой новой идеи по этой части они узнать не могли; но они *испытали новый факт.* То, чего идея, ограниченная субъективною сферой личной нравственности, не могла сделать в течение тысячелетий, она сделала в несколько лет, когда воплотилась в публичной силе и стала *общим делом.* При весьма различных исторических условиях и в Америке, и в России организованное общественное целое, обладающее властью, решило положить конец слишком грубому нарушению христианской — Божьей и человеческой — правды в общественном строе. В Америке это было достигнуто ценою крови, страшною междоусобною войною, у нас — властным правительственным действием [2]. Только благодаря этому действию основные требования справедливости и человеколюбия (предполагаемые высшим идеалом, хотя и не исчерпывающие его) были перенесены из тесных и шатких пределов субъективного чувства на широкую и твердую почву объективной действительности,— превращены в общий и обязательный закон жизни. И вот мы видим, что этот внешний государственный акт сразу поднимает у нас уровень внутреннего сознания, т. е. делает то, чего не могли сделать сами по себе тысячелетия нравственной проповеди. Конечно, само это общественное движение и правительственное действие были обусловлены прежнею проповедью, но для большинства, для целой среды общественной эта проповедь получила силу только тогда, когда *воплотилась* в организованных властно мероприятиях. Благодаря внешнему стеснению зверские инстинкты потеряли возможность проявляться, должны были перейти в бездейственное состояние, от неупражнения постепенно *атрофировались* и у большинства исчезли и перестали передаваться следующим поколе-

ниям. Теперь даже люди, откровенно вздыхающие по крепостном праве, делают *искренние* оговорки относительно *«злоупотреблений»*, тогда как эти самые злоупотребления сорок лет тому назад признавались совместными с «истинным благородством» и даже с «истинным христианством». А между тем нет никакого основания думать, чтобы тогдашние отцы были сами по себе хуже нынешних сыновей.

Положим, что герои г. Дубасова, которых тамбовское дворянство защищало лишь ради сословного интереса, стояли действительно ниже среднего уровня окружающего их общества. Но и помимо них какое множество было совершенно порядочных, чуждых всякого злодейства людей, которые *добросовестно* считали себя вправе в полной мере пользоваться помещичьими преимуществами и, например, торговать крепостными душами, как рабочим скотом,— гуртом и в розницу. И если теперь подобные вещи невозможны уже и для негодяев, хотя бы они того желали, то каким же образом этот объективный успех добра, это реальное улучшение жизни можно приписывать прогрессу личной нравственности?

Нравственная природа человека в своих внутренних, субъективных основах неизменна. Так же и относительное число добрых и злых людей, надо полагать, не изменяется: едва ли кто решится утверждать, что теперь праведников больше, чем было несколько веков или тысячелетий тому назад. Несомненно, наконец, и то, что высочайшие нравственные идеи и идеалы сами по себе, отвлеченно взятые, никакого прочного улучшения в жизни и нравственном сознании не производят. Я указал на бесспорный и непоколебимый исторический факт: такие и еще худшие зверства, какие добродетельный язычник Гомеровой поэмы совершал с одобрения своей общественной среды, совершались и через тысячи лет после него ревнителями христианской веры — испанскими инквизиторами и рабовладельцами-христианами, также с одобрения их общественной среды, несмотря на происшедшее между тем возвышение индивидуально-нравственного идеала. А теперь подобные поступки возможны только для заведомых маниаков и профессиональных преступников. И произошел этот внезапный прогресс только потому, что организованная общественная сила вдохновилась нравственными требованиями и превратила их в объективный закон жизни.

IV

Начало совершенного добра, открывшееся в христианстве, не упраздняет объективного строения человеческой общественности, а пользуется ею как формой и орудием для воплощения своего безусловного нравственного содержания: оно требует, чтобы человеческое общество становилось *организованною нравственностью.* Опыт с полною очевидностью показывает, что когда общественная среда не организована нравственно, то и субъективные требования добра от себя и от других неизбежно понижаются. Поэтому настоящий вопрос идет не о субъективной или объективной, не о личной или общественной нравственности, а только о нравственности слабой или сильной, осуществленной или неосуществленной. Всякая степень нравственного сознания неизбежно стремится к своему лично-общественному осуществлению, и отличие высшей и окончательной степени от низших не в том, конечно, что на ней нравственность остается навсегда только субъективною, т. е. неосуществленною, бессильною,— странное бы это было преимущество! — а в том, что это осуществление должно быть полным, или *всеобъемлющим*, а потому и требует несравненно более трудного, сложного и продолжительного процесса, нежели прежние собирательные воплощения нравственности. В родовой жизни доступная ей степень добра воплощается легко и свободно — без всякой *истории*; далее, образование обширных национально-политических групп для реализации большей суммы и высшей степени добра наполняет своими перипетиями многие исторические века,— насколько же огромнее настоящая нравственная задача, завещанная нам христианством и требующая образования среды для действительного восприятия добра — *безусловного и всемирного!* Это добро в своем положительном понятии заключает полноту человеческих взаимоотношений. Нравственно перерожденное человечество не может быть беднее содержанием, нежели человечество натуральное. Следовательно, задача состоит не в том, чтобы уничтожить существующие расчленения общественные, а в том, чтобы привести их в должную, добрую, или нравственную, связь между собою. Когда процесс космический достиг до создания высших животных форм, то низшая форма — *червя* — не была исключена как недостойная сама по себе, а получила только новое, более подобающее место, перестала быть единственною и яв-

ною (актуальною) основой жизни, вобралась внутрь — стала *чревом* — служебным орудием, скрытым ради красоты. И другие образования, господствующие на низших ступенях, были сохранены (не только материально, но и формально) как составные, подчиненные части и органы высшего целого. Подобным образом христианское человечество — высшая форма духовной собирательной жизни — осуществляется, не уничтожая исторические общественные образования и расчленения, а приводя их в должное соответствие с собою и взаимно друг с другом, согласно безусловному нравственному началу.

Требование этого согласия отнимает всякое оправдание у морального субъективизма, который держится за ложно понятый интерес автономии воли. Нравственная воля должна определяться к действиям исключительно чрез себя саму, всякое ее подчинение какому-нибудь *извне* идущему предписанию или повелению нарушает ее самозаконность и потому должно быть признано недостойным — вот *истинное* начало нравственной автономии, но когда дело идет об организации общественной среды поначалу *безусловного добра*, то ведь такая организация есть не ограничение, а *исполнение* личной нравственной воли,— есть то самое, чего она хочет. Я, как нравственное существо, *хочу*, чтобы на земле царствовало добро, я *знаю*, что один не могу этого достигнуть, и я *вижу* собирательную организацию, предназначенную для этой *моей* цели,— ясно, что эта организация не только не ограничивает меня, а, напротив, снимает с меня мою индивидуальную ограниченность, расширяет и усиливает мою нравственную волю. Каждый, поскольку его воля нравственна, внутренно участвует в этой всеобщей организации нравственности, и ясно, что могущие отсюда вытекать относительные внешне ограничения для отдельных лиц утверждаются их собственным высшим решением и, следовательно, никак не могут нарушать моральной самозаконности. Для человека нравственно настроенного важно здесь только одно: чтобы собирательная организация человека *действительно* подчинялась *безусловному нравственному* началу, чтобы общественная жизнь *в самом деле* принимала к исполнению нормы добра — правду и милосердие — во всех делах и отношениях между людьми, чтобы лично-общественная среда *по существу* становилась *организованным добром*. Ясно, что, подчиняясь такой общественной среде, которая сама действительно подчиняется началу безусловного добра и на деле сообразуется с ним,

личность ничего не может потерять, ибо *такой* характер общественной среды по понятию своему не совместим ни с каким произвольным стеснением личных прав, не говоря уже о грубых насилиях и мучительствах. *Степень подчинения лица обществу должна соответствовать степени подчинения самого общества нравственному добру*, без чего общественная среда никаких прав на единичного человека не имеет: ее права вытекают только из того нравственного удовлетворения или восполнения, которое она дает *каждому лицу*. С этой стороны истина нравственного универсализма, о которой говорится в этой главе, найдет свое дальнейшее пояснение и развитие в следующей.

Что же касается до автономии *злой воли*, то никакая организация добра не воспрепятствует сознательным злодеям хотеть зла для зла и действовать в таком направлении. С этой стороны организация добра имеет дело лишь с внешними пределами злой деятельности, необходимо вытекающими из природы человека и из смысла истории. Об этих объективных пределах объективному злу, необходимо полагаемых организациею добра, но далеко ее не исчерпывающих, мы будем говорить ниже, в главах об уголовном вопросе и об отношениях между правом и нравственностью.

Глава тринадцатая

Нравственная норма общественности

I

Истинное определение общества как *организованной нравственности* устраняет обе модные ныне лжи: *морального субъективизма*, отнимающего у нравственной воли реальные способы ее осуществления в общей жизни, и *социального реализма*, по которому данные общественные учреждения и интересы имеют решающее для жизни значение сами по себе, так что высшие нравственные начала оказываются в лучшем случае лишь средствами или орудиями для охранения этих интересов. С такой весьма распространенной ныне точки зрения та или другая *реальная форма* общественности есть в сущности настоящее и главное, хотя ей и стараются придать нравственное оправдание, связать ее с нравственными основами и нормами. Но когда ищут для человеческого общества нравственных опор, тем самым

показывают, что не только определенная форма общества, но и общественность, *как такая*, не есть высшее и безусловное определение человека. И в самом деле, если бы он определялся по существу своему как животное общественное (ζῷον πολιτικόν) [1] *и больше ничего*, то этим крайне суживалось бы *содержание* в понятии «человек» и вместе с тем значительно расширялся бы *объем* этого понятия: в человечество пришлось бы включить некоторых животных, напр. муравьев, для которых общественность, как такая, составляет существенный признак ничуть не менее, чем для человека. «Гнезда муравьев,— говорит самый основательный исследователь их жизни, сэр Джон Леббок,— не простые собрания независимых особей, нижé временные сообщества, как стаи перелетных птиц, но организованные общежития, трудящиеся с величайшим согласием ради общего блага» *. Эти общежития заключают в себе иногда такое многочисленное население, что, по замечанию того же натуралиста, из человеческих городов, может быть, только Лондон и Пекин могут сравниться с ними **. Гораздо более важны три внутренние свойства муравьиного общежития: сложная общественная организация, затем определенное различие в степенях этой организации между отдельными обществами,— различие, совершенно аналогичное постепенному развитию форм человеческой культуры от охотничьего до земледельческого быта, что показывает, что муравьиная общественность произошла не каким-нибудь случайным и исключительным образом, а развилась по некоторым общим социологическим законам, и, наконец, замечательна чрезвычайная крепость и устойчивость общественной связи, удивительная практическая солидарность между всеми членами муравьиного гражданства, когда дело касается общего блага.

Относительно первого пункта: если характеристичный признак цивилизации есть разделение труда, то невозможно отрицать существования муравьиной цивилизации. Разделение труда проведено здесь крайне резко. Есть воины весьма храбрые, вооруженные непомерно развитыми клещеобразными челюстями, которыми они ловко схватывают и отрывают вражьи головы, но, впрочем, не способны ни к чему другому; есть рабочие, от-

* «Муравьи, пчелы и осы. Наблюдения над нравами общежительных перепончатокрылых», сэр Джона Леббока, перев. с 5-го изд. Д. В. Аверкиева. Спб., 1884, стр. 92.

** Там же.

личающиеся трудолюбием и искусством; есть господа с противуположными качествами, доходящими до того, что они уже не умеют сами ни кормиться, ни ходить, а могут лишь пользоваться чужими услугами; есть, наконец, рабы (которых не нужно смешивать с рабочими) * — они добываются завоеванием и принадлежат к другим видам муравьев, что не мешает их полной преданности своим господам. Высокая степень муравьиной цивилизации помимо такого разделения труда доказывается еще обилием домашних животных (т. е. прирученных насекомых из других зоологических семейств). «По правде можно сказать,— замечает Леббок (разумеется, не без некоторого преувеличения),— что наши английские муравьи обладают бóльшим разнообразием домашних животных, чем мы сами» **. Некоторые из этих домашних насекомых, старательно воспитываемых муравьями, служат для питания (таковы в особенности медоточивые *тли* (aphidae), которых Линней называет муравьиными коровами (aphis formicarum vacca)), другие исполняют некоторые необходимые общественные работы, напр. служат мусорщиками ***, третьи, по мнению Леббока, держатся только для забавы **** — вроде наших мопсов или канареек. Энтомолог Андре представил список 584 видов насекомых, которые обычно встречаются в сообществе муравьев *****.

В настоящее время для многих обширных населенных муравьиных общежитий главным средством существования служат собираемые ими обильные запасы растительных продуктов; толпы рабочих муравьев систематически и искусно перерезают травяные стебли и черенки листьев — как бы *жнут* их; но это подобие земледелия не есть ни единственный, ни первоначальный у них способ существования. «Мы найдем,— говорит Леббок,— у различных видов муравьев различные условия жизни, любопытно соответствующие ранним стадиям человеческого прогресса. Например, некоторые виды, как Formica fusca, живут преимущественно добытым на охоте; хотя они и питаются отчасти медвянистым соком тлей, они еще не приручили этих насекомых. Эти му-

* Рабочие муравьи (как и рабочие пчелы) не представляют, как известно, особой породы, а происходят от общей матки, но только остаются недоразвитыми (в половом отношении).

** Там же, 73.

*** Там же, 74.

**** Там же, 76.

***** Там же, 73.

равьи, вероятно, сохраняют обычаи, некогда общие для всех муравьев. Они похожи на низшие расы людей, которые существуют главнейше охотою. Подобно им, они бродят по лесам и пустыням, живут сравнительно небольшими общежитиями, и у них мало развиты инстинкты совокупного действия. Они охотятся в одиночку, и их битвы — поединки, как у гомеровских героев. Такие виды, как Lassius flavus, явно представляют высший тип общественной жизни; они являют более искусства в зодчестве; можно буквально сказать, что они приручили известные виды тлей и могут быть сравнены с пастушескою стадией человеческого прогресса — с племенами, которые живут продуктами своих стад и табунов. Их общежития гораздо многочисленнее; они действуют с большим согласием; их сражения уже не простые поединки, но они знают, как действовать в совокупности. Я готов предположить, что они постепенно истребят чисто-охотничьи виды, точно так как дикари исчезают перед более развитыми племенами. Наконец, земледельческие народы могут быть сравнены с муравьями-жнецами. Вот, кажется, три главные типа, представляющие любопытную аналогию с тремя великими фазами — охотничьей, пастушеской и земледельческой стадиями — в истории человеческого развития» *.

Кроме сложности социального строя и постепенности культурного развития муравьиные общежития отличаются еще, как выше замечено, чрезвычайною крепостью общественной связи. Наш автор неоднократно свидетельствует о «высочайшем согласии, царствующем между принадлежащими к одному и тому же обществу» **. Это согласие обусловливается *исключительно* общим благом. На основании не одних только наблюдений, но и многочисленных экспериментов Леббок доказывает, что во всех случаях, когда отдельный муравей предпринимает что-нибудь полезное для всего общежития, но превышающее его собственные силы, например, перетащить в муравейник мертвую муху или жука, на которых он натолкнулся, он всегда зовет и находит товарищей, которые ему помогают; напротив, когда отдельный муравей впадает в какое-нибудь бедствие, касающееся только его одного, то это не вызывает обыкновенно никакого сочувствия, и никакой помощи ему не оказывается; терпеливый естествоиспытатель множество раз

* Там же, 89—90.
** Там же, 117 и др.

приводил в бесчувственное состояние отдельных муравьев посредством хлороформа или водки: сограждане или не обращали на несчастных никакого внимания, или выбрасывали их вон, как падаль. Но нежное участие к личному горю не связано ни с какою общественною функцией и, следовательно, не входит в понятие общественности, как такой; зато чувство гражданского долга и преданность общему порядку так велики у муравьев, что никогда никаких ссор и усобиц у них не происходит; вооруженные их силы предназначаются только для внешних войн, и в тех самых высокоразвитых общежитиях, которые обладают даже особым классом мусорщиков и особою породой домашних шутов, ни один наблюдатель не мог заметить никаких признаков организованной полиции или жандармерии.

II

Общественность для рассмотренных животных есть признак, по крайней мере, столь же существенный, как для человека. И, если, однако, мы не хотим признать их равенства с собою, если мы не согласны каждому из бесчисленных муравьев, копошащихся в наших лесах, сейчас же предоставить все права человека и гражданина, то, значит, есть у человека другой существенный признак, не зависимый от общественности, а, напротив, обусловливающий собою отличительный характер *человеческого* общества. Этот признак состоит в том, что каждый человек, как такой, есть нравственное существо или лицо, имеющее независимо от своей общественной полезности безусловное достоинство и безусловное право на существование и на свободное развитие своих положительных сил. Отсюда прямо следует, что *никакой человек ни при каких условиях и ни по какой причине, не может рассматриваться как только средство* для каких бы то ни было посторонних целей,— он не может быть только средством или *орудием ни для блага другого лица*, ни для блага *целого класса*, ни, наконец, для так называемого *общего блага*, т. е. блага большинства других людей. Это «общее благо» или «общая польза» имеет право не на человека, как лицо, а на его деятельность, или труд, в той мере, в какой этот труд, служа на пользу общества, вместе с тем обеспечивает трудящемуся достойное существование. Право лица, как такого, основанное на присущем ему и неотъем-

лемом от него человеческом достоинстве, на формальной бесконечности разума во всяком человеке, на том, что каждое лицо есть нечто особенное и незаменимое и, следовательно, должно быть самоцелью, а не средством или орудием только,— это право лица по существу своему *безусловно*, тогда как права общества на лицо, напротив, *обусловлены* признанием личного права. Таким образом, общество может обязывать лицо к чему бы то ни было лишь через акт его собственной воли, иначе это будет не обязательством лица, а лишь употреблением вещи. Из этого, разумеется, не следует (как почему-то представилось одному моему критику) [2], что общественная власть для всякого отдельного законодательного и административного мероприятия должна спрашивать особого согласия каждого лица. Вместо такого нелепого liberum veto [3] из нравственного принципа по логике вытекает (в отношении политическом) лишь право каждого дееспособного лица свободно менять подданство, равно как и вероисповедание. Другими словами, *никакая общественная группа или учреждение не имеет права насильно удерживать кого-либо в числе своих членов.*

Человеческое достоинство каждого лица, или его свойство быть нравственным существом, вовсе не зависит ни от его природных качеств, ни от его полезности: этими качествами и этою полезностью может определяться внешнее положение человека в обществе, относительная оценка его другими лицами, но никак не его собственное значение и человеческие права. Многие животные по природе добродетельнее многих людей. Супружеская добродетель голубей и аистов, материнская любовь кур, кротость ланей, верность и преданность собак, доброта тюленей и дельфинов, трудолюбие и гражданская доблесть пчел и муравьев и т. д.— все эти отличные качества, украшающие наших меньших братьев, далеко не составляют преобладающих свойств человеческого большинства. Отчего же никому еще не приходило в голову отнять у самого дрянного из людей человеческие права с тем, чтобы передать их самому превосходному животному в награду за его добродетель? Что касается до полезности, то не только одна здоровая лошадь полезнее множества больных нищих, но и неодушевленные предметы, например печатный станок или паровой котел, несомненно, принесли общему историческому прогрессу гораздо больше пользы, чем целые народы, дикие или варварские. Однако, если бы

(per impossibile) [4] Гуттенбергу и Уатту пришлось для этих великих изобретений пожертвовать намеренно и сознательно хотя бы только одним дикарем или варваром, полезность их *дела* не помешала бы их поступку заслуживать решительного осуждения за безнравственность, иначе пришлось бы вступить на почву целей, оправдывающих средства.

Общее благо или общая польза, чтобы иметь значение нравственного принципа, должны быть в полном смысле общими, т. е. относиться не ко многим только или большинству, а ко *всем без исключения.* То, что есть действительно благо всех, тем самым есть и благо *каждого,*— никто не исключен, и, следовательно, служа *такому* общественному благу как цели, каждое лицо *не* становится через это только средством или орудием чего-то внешнего и чуждого, истинное общество, признающее безусловное право каждого лица, не есть для него отрицательная граница, а положительное восполнение; служа ему с самоотвержением, лицо не теряет, а *осуществляет* свое безусловное достоинство и значение; ибо, отдельно взятое, оно обладает безусловностью или бесконечностью только в *возможности*, которая становится действительностью лишь через внутреннее соединение каждого со всеми *.

Принцип человеческого достоинства, или безусловное значение каждого лица, в силу чего общество определяется как внутреннее, свободное согласие всех,— вот *единственная* нравственная норма **. Многих нравственных норм, в собственном смысле этого слова, быть не может, как не может быть многих верховных благ или многих нравственностей. Легко доказать, что религия (в своей данной, исторической конкретности), что семья, собственность не содержат еще сами по себе нравственных норм в собственном смысле. То, что само по себе может быть и не быть нравственным, очевидно, должно получить от другого то или это определение, а никак не может самостоятельно быть чему-нибудь нравственною нормою, т. е. сообщать другим такой характер, которого оно само, может быть, не имеет. Но несомненно, что религия может быть и не быть нрав-

* См. выше, главу десятую «Личность и общество».

** Это положение логически оправдывается в элементарной части нравственной философии, которая (часть) получила, благодаря Канту, такой же характер строгой научности в своей сфере, какой в другой области принадлежит чистой механике (см. *приложение* в конце книги) [5].

ственною. Каким же образом такие религии, как, например, культы Молоха или Астарты (которых переживания или аналогии можно кое-где встретить и до сих пор),— каким образом могут они служить для чего-нибудь нравственною нормою, когда их собственное существо есть прямая противоположность всякой нравственности? Поэтому когда нам указывают на религию как на нормальную нравственную основу общества, то нужно еще посмотреть, имеет ли сама эта религия нравственный характер, согласна ли она с нравственным началом; и значит, последним основанием и критерием остается это начало, а не религия, как такая. Если мы видим в христианстве истинную основу и норму всякого добра в мире, то лишь потому, что христианство, как совершенная религия, заключает в себе и безусловное нравственное начало. А при всяком *отделении* христианской общественности от требований нравственного совершенства сейчас же исчезает и безусловное значение христианства, превращающегося тогда в историческую случайность.

Нельзя также отрицать того, что семья не только в единичных своих образчиках, но и в общем данном строе может быть и не быть нравственною. Так, семья Древней Греции — не те особые героические семьи, где жена убивала своего мужа и умерщвлялась своим сыном или где сын убивал отца и женился на матери [6], а обыкновенная, нормальная семья образованного афинянина, требовавшая как необходимого дополнения учреждения гетер и еще худшего,— не имела нравственного характера; не имела его крепкая по-своему семья арабов (до ислама), где новорожденные девочки, если их было больше одной или двух, закапывались живыми в землю; нельзя признать нравственною также очень крепкую семью римлян, где глава дома имел право жизни и смерти над женою и детьми. Таким образом, и семья, не имея присущего ей нравственного характера, должна получить нормальную нравственную основу для себя, прежде чем сообщить ее чему-нибудь другому.

Что касается до собственности, то признать ее нравственною основой нормального общества, следовательно, чем-то священным и неприкосновенным, есть не только логическая, но для меня, например (как полагаю, и для других моих сверстников), даже и психологическая невозможность: первое пробуждение сознательной жизни и мысли произошло в нас под гром разрушения собственности в двух ее коренных исторических

формах — рабства и крепостного права; это разрушение и в Америке, и в России требовалось и совершилось *во имя общественной нравственности*. Мнимая неприкосновенность была блистательно опровергнута фактом столь удачного и совестью всех одобренного прикосновения. Очевидно, собственность есть нечто, нуждающееся в оправдании, требующее нравственной нормы и опоры *для себя*, а никак не заключающее ее в себе.

Всякое историческое учреждение — религиозное или гражданское — есть факт смешанного характера. Но нравственною нормою, несомненно, может быть лишь чистый принцип, а не смешанный факт. Принцип, утверждающий в безусловном виде то, что *должно* быть, есть нечто по существу своему неприкосновенное; его можно не принимать и не исполнять, но это вредит не ему, а только непринимающему и неисполняющему. Положение, гласящее: ты должен уважать человеческое достоинство в каждом, ты не должен делать никакое лицо средством или орудием,— это положение не зависит ни от какого факта, никакого факта не утверждает, а потому никаким фактом и не может быть затронуто.

Принцип безусловного права человеческой личности ни от кого и ни от чего не зависит, но лишь в зависимости от него общества и учреждения получают нравственный характер. Мы знаем в древнем и новом язычестве великие культурно-национальные тела с чрезвычайно крепкою семьей, религией, собственностью, но при всем том нравственного характера человеческой общественности они не имели и не имеют; в лучшем случае они уподобляются общежитию мудрых насекомых, где есть механизм доброго порядка, но нет того, чему этот механизм должен служить,— нет самого добра, потому что нет его носительницы — свободной личности.

III

Некоторое смутное и извращенное сознание того, в чем сущность нравственности и истинная норма человеческого общества, существует и там, где нравственный принцип, по-видимому, не имеет никакого применения. Так, в восточных деспотиях настоящим человеком, т. е. лицом, справедливо признается только тот, кто имеет полноту прав, а такое достоинство приписывается здесь только одному. Но, превращенное в исключительную и внешним образом определенную привилегию, человеческое достоинство и право теряет свой

нравственный характер, и единственный носитель его перестает быть лицом и, не имея возможности, как реальное, конкретное существо быть чистым принципом, становится идолом. От отдельного человека нравственное начало требует, чтобы он уважал человеческое достоинство как такое, т. е. в других так же, как в себе. Только относясь к другим как к лицам, индивидуальный человек и сам определяется как лицо. Но восточный властитель не находит в своем мире никакого полноправного лица, а только бесправные вещи, поэтому за невозможностью иметь к кому-либо нравственные личные отношения, он неизбежно сам теряет нравственный личный характер, становится вещью — самою важною вещью, священною, божественною, поклоняемою — одним словом, фетишем, или идолом.

В гражданских обществах классического мира полнота прав стала привилегией не одного, а некоторых (в аристократиях) и многих (в демократиях). Это расширение было очень важно, так как оно, хотя и в узких границах, делало возможным самостоятельное нравственное взаимодействие индивидуальностей, а следовательно, и личное самосознание и реализировало, по крайней мере для данного общественного союза, идею равноправности или справедливости *. Но нравственное начало по существу своему универсально, так как оно требует признания безусловного внутреннего достоинства за человеком как таковым, следовательно, без всяких внешних ограничений. Между тем античное общество — и родовая дружина спартиатов, и афинский демос, и оригинальное соединение обеих форм — senatus populusque romanus [7] допускали истинное значение человека лишь в границах своего гражданского союза, а потому они не были обществами, основанными на нравственном начале, а разве только предварительными и приблизительными моделями такого общества.

Однако строй этой жизни имеет для нас не один исторический интерес: в сущности мы его еще не пережили. Вспомним в самом деле, что именно в античном мире ограничивало нравственный принцип и мешало его истинной реализации. Было три разряда людей, которые не признавались как носители каких-нибудь прав

* Тогда как в восточных деспотиях ни о какой *равноправности* не могло быть речи, а было только отрицательное *равенство* всех в общем бесправии. Но равное распределение *несправедливости* не делает ее справедливостью. Понятие равенства само по себе (отвлеченно взятое) есть только математическое, а не этическое.

и как предметы каких-нибудь обязанностей, которые, следовательно, ни в какой мере не были *целью* деятельности, совсем не входили в представление *общего блага*, а рассматривались только как *материальные орудия* или же как материальные *препятствия* для этого блага. Именно это были: 1) *враги*, т. е. первоначально все чужеземцы *, затем 2) *рабы* и, наконец, 3) *преступники*. Узаконенное отношение к этим трем категориям людей при всех частных различиях было в существе одно и то же, так как было одинаково безнравственно. Нет надобности представлять в преувеличенно-ужасном виде институт рабства, заменивший, как известно, простое избиение пленных; рабы пользовались обеспеченными средствами существования, и вообще с ними обращались не дурно, но это было, хотя и не редкою, случайностью, а не обязанностью и, следовательно, не имело нравственного значения; они ценились за свою полезность, но это не имеет ничего общего с признанием за ними человеческого достоинства. В отличие от этих полезных вещей, которые следует беречь из благоразумия, внешние и внутренние враги, как *вещи* заведомо *вредные*, подлежали беспощадному истреблению. Относительно неприятеля на войне эта беспощадность могла еще ограничиваться уважением к силе и страхом возмездия, но относительно беззащитных преступников, действительных или предполагаемых, жестокость не знала пределов: в образованных Афинах для обвиненных по обыкновенным уголовным преступлениям пытка была первым делом после взятия под стражу, раньше всякого следствия.

Все эти явления — война, рабство, казни — были закономерны для древнего мира в том смысле, что они

---

* Гостеприимство к мирным чужеземцам есть явление хотя очень древнее, однако вряд ли первоначальное. В Греции его установителем почитался Зевс — представитель только *третьего* поколения богов (после Кроноса и Ураноса). Прежде чем быть гостем в смысле бескорыстно-дружеского посетителя, чужеземец был гостем в смысле купца, а еще прежде он понимался только в смысле латинского hostis (враг). Впрочем, в еще более древнее время, о котором, однако, сохранились классические предания, хороший гость встречался с еще большею радостью, чем в позднейшие гостеприимные времена, но лишь в качестве лакомого жаркого в семейном пиршестве. Помимо таких крайностей, господствующее отношение к чужеземцам в первоначальном обществе было, без сомнения, подобно тому, что постоянно наблюдал сэр Джон Леббок в муравейнике, когда туда заходил пришелец хотя бы того же вида, но из другого общежития; потаскав его довольно долго за усики и измучив до полусмерти, его или приканчивали, или изгоняли вон.

логически вытекали из принятого всеми миросозерцания, определялись общим состоянием сознания. Если значение человека как самостоятельного лица, если полнота его достоинства и прав обусловливались исключительно принадлежностью к известному гражданскому союзу, то отсюда естественное следствие, что люди, к этому союзу не принадлежащие, чуждые и враждебные ему, или же хотя принадлежащие к нему, но нарушающие его закон и угрожающие общей безопасности, тем самым лишены человеческого достоинства и прав, и относительно их все позволено. Но вот это состояние античного сознания изменяется. Развитие этической мысли сначала у софистов и Сократа, потом у греко-римских стоиков, работы римских юристов, да и самый характер римского государства — многообъемлющего и международного и потому поневоле расширявшего умственный и жизненный кругозор — все это понемногу сгладило старые границы и утвердило в сознании нравственное начало в смысле его формальной неограниченности и универсальности. Между тем с другой, восточной стороны религиозно-нравственная проповедь пророков израильских вырабатывала живой идеал безусловного человеческого достоинства. И в то время как один римлянин в театре вечного города, чтобы выразить высшую степень личного достоинства, вместо прежнего civis romanus (римский гражданин) провозгласил устами актера новое слово: homo sum (я человек) [8], другой римлянин, в отдаленной восточной провинции и на сцене более трагической, дополнил это заявление нового принципа простым указанием на его действительное личное воплощение: ecce homo! (се человек!) [9].

Внутренний переворот, происшедший в человечестве из взаимодействия палестинских событий с греко-римскими теориями, должен был, казалось, положить начало совершенно новому порядку вещей. Ожидалось даже полное обновление физического мира — вместо того и социально-нравственный мир язычества остается доселе без коренных и окончательных изменений. Мы не будем по этому поводу удивляться и сетовать, если представим себе задачу нравственного перерождения человечества во всем ее объеме. Что разрешение этой задачи прежде окончательной катастрофы должно подготовляться постепенным процессом,— это ясно по существу дела и предуказано в самом евангелии *. Про-

* В притчах о закваске, о пшенице и плевелах, о зерне горчичном и т. д.[10]

цесс такого подготовления не совершился, но совершается, и несомненно, что с XV-го и особенно с конца XVIII века ход истории представляет заметное прогрессивное ускорение. В смысле нравственно-практическом важно дать себе ясный отчет в том, что и как уже сделано, что и как предстоит сделать в известных, определенных отношениях.

IV

С тех пор пока люди разных народностей и общественных классов соединились духовно в поклонении *чужому нищему* галилеянину, которого как *преступника* казнили во имя национальных и кастовых интересов, *внутренно* подорваны международные войны, бесправность общественных классов и казни преступников. Пусть этой внутренней перемене понадобилось восемнадцать веков, чтобы хотя отчасти выйти наружу, и пусть это обнаружение становится заметно как раз в то время, когда его первая двигательная причина — христианская вера слабеет и, по-видимому, исчезает на поверхности сознания,— все-таки эта перемена отношения к старым языческим устоям общества внутренно проникает душу человечества и все более и более обнаруживается в его жизни. Каковы бы ни были мысли отдельных людей, но как собирательное целое передовое человечество достигло той нравственной зрелости, того состояния сознания и чувства, которые начинают делать для него невозможным то, что было естественно для древнего мира. Да и для отдельных людей, не отказавшихся от разума, имеет свою обязательную силу, если не в форме религиозной веры, то в форме разумного убеждения, тот нравственный принцип, который не допускает узаконения собирательных преступлений. Самый факт внешнего сближения, знакомства и связи между собою отдаленнейших частей человечества в значительной степени упраздняет взаимные преграды и отчуждение, естественные при узком античном кругозоре, для которого Гибралтарский пролив был крайним пределом вселенной, а по Днепру или Дону жили люди с песьими головами [11].

Международные войны еще не упразднены, но общее отношение к ним, особенно за последнее время, поразительно изменилось. *Страх* войны стал преобладающим мотивом международной политики, и ни одно правительство не решится признаться в завоеватель-

ных замыслах.— Рабство в собственном смысле упразднено безусловно и окончательно, также упразднены и другие грубые формы личной зависимости, продержавшиеся до прошлого, а в иных местах и до половины нынешнего столетия; осталось только косвенное рабство экономическое, но и оно есть вопрос, поставленный на очередь. Наконец, отношение к преступникам с XVIII века явно изменяется в смысле нравственного христианского принципа.

И вот этот-то хотя поздний, но отныне быстрый и решительный прогресс по пути, предназначенному девятнадцать веков тому назад, вызывает опасения за нравственные устои общества! На самом деле ложное понятие об этих устоях есть главное препятствие, которое задерживает коренной нравственный переворот в общественном сознании и жизни. Религия, семья, собственность сами по себе, то есть одним фактическим своим существованием, не могут быть, как мы знаем, нормальными нравственными основами общества, и задача не в том, чтобы поддерживать эти учреждения во что бы то ни стало в их statu quo, а в том, чтобы сделать их сообразными с единственною нравственною нормой, чтобы всецело прониклись они единым истинным началом.

Это начало по существу своему универсально, одно для всех. Религия, как такая, может и не быть универсальною, и все древние религии были узконациональными. Но христианство, как воплощение абсолютного нравственного идеала, так же универсально, как и сам нравственный принцип; таковым оно и явилось исперва; но исторические учреждения, связавшиеся с ним в течение веков, универсальными не остались и тем самым потеряли чистоту и полноту своего нравственного характера. И пока мы утверждаем свою религию, *во-первых*, в ее конфессиональной особенности, а *потом уже* как вселенское христианство, мы лишаем ее не только здравой логики, но и нравственного значения и делаем ее препятствием для духовного перерождения человечества. Далее, универсальность выражается не только в отсутствии внешних, национальных, конфессиональных и других преград, но еще более в свободе от ограниченности внутренней: чтобы быть истинно универсальною, религия не должна отделяться от умственного просвещения, от науки, от общественного и политического прогресса. Религия, которая боится всего этого, очевидно, даже не верит в собственные свои силы, она

внутренно проникнута неверием, и при ее притязании на монополию нравственной нормы для общества ей недостает самого элементарного нравственного условия — искренности.

Положительное значение *семьи*, в силу которого она может представлять в известном смысле нравственную норму общества, состоит в следующем. Осуществить реально в повседневной жизни свое нравственное отношение ко *всем* для *единичного* человека физически невозможно. При самом искреннем признании безусловных требований нравственного начала человек не может в действительности применять этих требований ко *всем* личным существам по той простой причине, что эти «все» для него реально не существуют. Он не может *на деле* доказать свое уважение к человеческому достоинству в лице тех миллиардов людей, о которых он не имеет понятия, он не может ставить их in concreto положительною целью своей деятельности. Между тем без *полной* реализации нравственного начала в *ощутительных* личных отношениях оно остается отвлеченным принципом, просвещающим сознание, но не перерождающим жизнь человека. Выход из этого противоречия состоит в том, чтобы полная реализация нравственных отношений совершилась для каждого человека в известной тесной среде, действительно и постоянно его окружающей. Такова именно семья, верная своему назначению; здесь действительно, не по намерению только и стремлению, но и фактически каждый есть цель для всех, за каждым ощутительно признается безусловное значение, каждый есть нечто незаменимое. С этой точки зрения семья является элементарною, образцовою и образовательною ячейкою всемирного братства, или человеческого общества, каким оно должно быть. Но чтобы сохранять такое значение, семья, очевидно, не должна превращаться в сферу удовлетворенного взаимного эгоизма, а для каждого ее члена должен быть с этой первой ступени всегда открыт дальнейший восходящий путь возможного для него осуществления нравственного начала в мире. Семья есть или *завершение* эгоизма, или *зачаток* всемирного единения. Охранять ее в первом смысле не значит охранять «нравственный устой» общества.

Собственность вообще не имеет нравственного значения. Никто не обязан быть богатым, а также никто не обязан обогащать других. Равенство всех имуществ так же невозможно и ненужно, как одинаковая окраска или

густота волос. Есть, однако, условие, при котором имущественное положение лица становится нравственным вопросом. Когда человек не может поддерживать своего существования или когда для поддержания своего существования он должен тратить столько сил и столько времени, что у него не остается их достаточно для забот о своем человеческом, умственном и нравственном совершенствовании, такое положение прямо противно человеческому достоинству и нравственной норме общества, здесь человек перестает быть целью для себя и других, становится только материальным орудием экономического производства наравне с бездушными машинами. А так как нравственный принцип, безусловно, требует, чтобы мы во всех и каждом уважали человеческое достоинство, на всех и каждого смотрели как на цель, а не как на средство только, то общество, желающее быть нравственно нормальным, не может оставаться равнодушным к такому положению кого-либо из своих членов. Его прямая обязанность — обеспечить всем и каждому некоторый minimum благосостояния, именно то, что необходимо для поддержания достойного человеческого существования. Как это сделать — это уже вопрос не нравственности, а экономической политики. Во всяком случае это должно, а потому и может быть сделано.

Всякое общество человеческое, и в особенности общество, признающее себя христианским, может упрочить свое существование и возвысить свое достоинство, только становясь сообразным нравственной норме. Значит, дело не во внешнем охранении тех или других учреждений, которые могут быть хорошими или дурными, а только в искреннем и последовательном старании улучшать внутренно *все* учреждения и отношения общественные, могущие стать хорошими, все более и более подчиняя их единому и безусловному нравственному идеалу *свободного единения всех в совершенном добре*.

Христианство поставило этот идеал как практическую задачу для всех людей и народов, поручилось за ее исполнимость при доброй воле и обещало высшую помощь при ее исполнении,— помощь, о которой достаточно свидетельствует и личный и исторический опыт. Но по самому свойству христианской задачи, как нравственной и, следовательно, свободной, помощь высшего Добра человеку не может состоять в насиловании злой воли или внешнем уничтожении полагаемых ею препятствий на пути осуществления Царства Божия. Челове-

чество в людях и народах должно само пережить и перемочь эти препятствия, которые являются не только в виде личной злой воли, но и в виде сложных порождений *злой воли собирательной.* Отсюда действительная медленность прогресса в христианском мире и *кажущаяся* бездейственность и закоснение христианства.

Глава четырнадцатая

Национальный вопрос с нравственной точки зрения

Задача воплотить совершенную нравственность в собирательном целом человечества встречается здесь — кроме личных страстей и пороков — с закоренелыми формами зла собирательного, действующего эндемически. Это зло как проявлялось в древности, так, несмотря на бесспорный, хотя и медленный прогресс человеческого общежития, проявляется еще и теперь в троякой вражде, в трояком безнравственном отношении: между различными народами, между обществом и преступником, между различными общественными классами. Если только послушать, как французы говорят о немцах, португальцы о голландцах, китайцы об англичанах и американцы о китайцах, если, далее, обратить внимание на чувства и мысли публики уголовных судебных заседаний или на действия толпы, применяющей суд Линча в Америке или творящей у нас в России самосуд над колдуньями и конокрадами, если, наконец, послушать или почитать то, чем обмениваются на сходках, собраниях и в газетах рабочие-социалисты с представителями буржуазии, то станет очевидно, что кроме аномалий личной воли необходимо еще считаться с властью вражды сверхличной, собирательной в ее трех видах, и что вопросы национальный, уголовный и социально-экономический, независимо от интересов внешней и внутренней политики, имеют особое значение и для нравственного сознания. Ответ на них с этой точки зрения тем настоятельнее, что к бедствию наследственного нравственного недуга присоединилось ныне худшее зло — безрассудного лечения в виде проповеди страдательного разложения человечества на его единичные элементы,[1] с одной стороны, и новых видов социального насилия — с другой.

I

Отношение человека к народности определяется в наши дни в общественном сознании двумя взглядами: *националистическим и космополитическим.* В области чувств и вкусов могут быть переходы и оттенки, но ясных и определенных точек зрения перед нами только две. Первая может быть сведена к формуле: *мы должны любить свой народ и служить его благу всеми средствами, а к прочим народам имеем право быть равнодушными; в случае же столкновения их национальных интересов с нашими мы обязаны относиться к этим чужим народам враждебно.* Сущность другой, космополитической точки зрения выражается так: *народность есть только натуральный факт, не имеющий никакого нравственного значения; у нас нет обязанностей к народу как такому (ни к своему, ни к чужим), и только к отдельным людям без всякого различия народностей.*

Легко сразу усмотреть, что ни тот, ни другой из этих взглядов не выражает должного отношения к факту народных делений: первый взгляд дает этому факту безусловное значение, которое не может ему принадлежать, а второй отнимает у него всякую значительность. Легко заметить также, что каждый из двух взглядов находит себе оправдание единственно только в *отрицательной* стороне взгляда противуположного.

Всякий здравомыслящий космополит упрекает приверженцев национализма не за то, конечно, что они любят свой народ, а только за то, что они считают позволительным, а в иных случаях и обязательным, ненавидеть и презирать инородцев и чужеземцев. Точно так же самый ярый националист, если только он не лишен рассудка, нападает на космополитов не за то, что они требуют справедливости к чужим, а лишь за то, что они равнодушны к своему народу. Значит, в каждом из этих взглядов невольно различается даже его прямыми противниками хорошая сторона от дурной, и естественно возникает вопрос: связаны ли эти две стороны необходимою связью, т. е. 1) следует ли из любви к своему народу позволительность всяких средств ради его интересов и законность равнодушного и враждебного отношения к чужим? и 2) следует ли из одинакового *нравственного* отношения ко всем людям равнодушие к народности вообще и к своей в особенности?

Первый вопрос легко решить, если только разобрать то, что содержится в понятии истинного патриотизма,

или любви к народу. Необходимость такого элементарного разбора должна быть признана всяким, ибо всякий согласится, что бывает патриотизм *неразумный*, вместо желаемой пользы приносящий вред и ведущий народы к гибели, бывает патриотизм *пустой*, выражающий только голословную претензию, и бывает, наконец, патриотизм прямо *лживый*, служащий только личиною для низких, своекорыстных побуждений. В чем же состоит настоящий, или истинный, патриотизм?

Настоящая любовь к кому-нибудь выражается в том, что мы желаем и стараемся доставить любимому существу все блага, не только нравственные, но и материальные, однако последние непременно под условием первых. Всякому, кого я люблю, я желаю, между прочим, и материального благосостояния, но, разумеется, лишь с тем, чтобы он достиг его честными средствами и хорошо им пользовался. Если мой друг нуждается, а я ради этого буду способствовать ему в мошенническом приобретении состояния, хотя бы даже при ручательствах в безнаказанности его преступления, или если он писатель, а я буду советовать ему увеличить свою литературную известность посредством удачного плагиата, то всякий по справедливости сочтет меня или сумасшедшим, или негодяем, а никак не хорошим другом своего друга.

Ясно, таким образом, что блага, которые любовь заставляет нас желать для ближнего, различаются не только по своим внешним свойствам, но и по своему внутреннему значению для воли: блага духовные, которые по самому понятию своему исключают возможность дурных средств для их приобретения, так как нельзя украсть нравственное достоинство, или награбить справедливость, или оттягать человеколюбие,— эти блага желательны *безусловно*; напротив, блага материальные, которые по природе допускают дурные средства, желательны *под условием* неупотребления таких средств, т. е. под условием подчинения материальных целей цели нравственной.

До известного предела все согласны с этою элементарною истиной; все согласны, что непозволительно обогащать посредством преступления ни себя, ни своего друга, ни свою, ни его семью, ни даже свой город или целую область, в которой живешь. Но эта ясная как день нравственная истина вдруг тускнеет и совсем затемняется, как только дело доходит до *своего народа.* Для его предполагаемого блага, для служения его пред-

полагаемым интересам вдруг все оказывается позволенным, цель оправдывает средства, черное становится белым, ложь предпочитается истине и насилие превозносится как доблесть. Народность становится здесь безусловною и окончательною целью, высшим благом и мерилом добра для человеческой деятельности. Но такое недолжное возвышение есть только призрачное и на деле сводится к унижению народности. Так как высшие человеческие блага исключают безнравственные средства для своего достижения, то, допуская в свое служение народу и *узаконяя* именно эти дурные способы, мы тем самым ограничиваем народный интерес только теми низшими материальными благами, которые могут быть добыты и сохраняемы злым и кривым путем. Это есть прежде всего *обида* для той самой народности, которой мы хотим служить. Это есть перенесение центра тяжести народной жизни из высшей сферы в низшую,— под видом служения народу это есть только служение народному *эгоизму*. Нравственная несостоятельность *такого* национализма обличается и историей, которая достаточно громко свидетельствует, что народы преуспевали и возвеличивались только тогда, когда служили не себе как самоцели, а высшим и *всеобщим* идеальным благам. А кроме того, история же свидетельствует и о фактической неосновательности самого представления о нации или народностях как о коренных и окончательных носительницах собирательной жизни человечества.

II

Обособление в человеческом роде определенных и прочных групп с национальным характером не есть факт повсеместный и первоначальный. Не говоря о тех дикарях и варварах, которые доселе живут отдельными родами, кланами или бродячими шайками, и в культурной части человечества деление на нации никогда не имело исключительного преобладания даже и в эпоху быта государственного, когда «род» окончательно уступил место «городу» или «отечеству». Дело в том, что отечество и нация хотя более или менее тесно связаны между собою, однако не совпадают всецело. В древнем мире мы ясного деления на народности почти не встречаем, мы видим здесь или самостоятельные гражданские общины, т. е. группы более мелкие, чем нации, объединенные не национально, а только политически,

таковы города в Финикии, Греции, Италии, или же, напротив, группы более обширные, чем нация, государства многонародные, так называемые «всемирные монархии», от ассиро-вавилонской до римской, эти грубые предварения всечеловеческого союза, причем этнические различия имеют лишь материальное, а не образующее значение. Принцип народности, как верховного начала жизни, почти не имел места и времени для своего применения в древнем мире. Противуположение между своими и чужими людьми тогда существовало гораздо еще сильнее и беспощаднее, чем у нас, но оно определялось не национальностью. В царстве Дария и Ксеркса люди различных племен и стран были *своими*, как равно подчиненные одной общей власти и одному верховному закону, а чужими или врагами были для них только те люди, которые *еще* не покорились «великому царю». С другой стороны, в Греции афинянин и спартанец хотя говорили одним языком, имели одинаковых богов и достаточно ясно сознавали свою национальную общность, однако это не мешало им в продолжение всей их истории быть друг для друга чужеземцами и даже смертельными врагами. Подобные же отношения были и между другими городами или гражданскими общинами Греции, и только один раз в тысячу лет деятельно проявился настоящий национальный, или всегреческий патриотизм — во время персидского нашествия. Но это (впрочем, и тут лишь приблизительное) совпадение между пределами практической солидарности и пределами национальной особенности не продержалось и сорока лет, уступив место ожесточенному и продолжительному истреблению греков греками в Пелопоннесскую войну, и такое состояние кровавой борьбы мелких общин в среде одного народа, считавшееся совершенно нормальным, продолжалось вплоть до того момента, когда эти общины все вместе утратили свою самостоятельность, но не в пользу национального единства, а лишь для того, чтобы под властью чужих царей греческая народность от своего политического разъединения сразу перешла к роли культурной объединительницы всего тогдашнего мира. Противоположение между согражданами и чужеземцами (т. е. жителями другого, хотя бы и греческого, города) утратило теперь всякое значение (в смысле высшего практического принципа), но не было заменено противоположением национальным, между своим народом и чужими: оставалось иное, более широкое противоположение — между эллинизмом

и варварством, причем принадлежность к первому не определялась непременно происхождением или даже языком, а только усвоением высшей умственно-эстетической культуры. Притязательнейший из греков не считал, конечно, варварами Горация и Виргилия, Августа или Мецената. Да и прежде того сами основатели эллинской «всемирной монархии» — македонские цари, Филипп и Александр, не были греками в этнографическом смысле. И вот благодаря этим двум чужеземцам греки прямо перешли от узкого, местного патриотизма отдельных гражданских общин к универсально-культурному самосознанию, не возвращаясь вовсе к моменту национального патриотизма персидских войн. Что касается до Рима, то вся римская история была непрерывным переходом от политики города к политике всемирной монархии — ab urbe ad orbem, без всякой остановки на моменте чисто национальном. Когда Рим отстаивал себя от пунийского нашествия, он был еще лишь самым сильным из городов Италии, а когда он сокрушил своего противника, то уже незаметно переступил этнографические и географические границы латинства, сознал себя как всемирно-историческую силу, двумя веками предваряя напоминание поэта:

Жребий свой помни, о Рим: народами править державно,
Смирным защиту давать, смиряя оружием гордых [2].

Римское гражданство скоро сделалось общедоступным, и формула «Рим для римлян» никого не прельщала на берегах Тибра: Рим был для мира.

В то время как Александры и Цезари политически упраздняли на Востоке и на Западе шаткие национальные границы, космополитизм вырабатывался и распространялся, как философский принцип, представителями двух наиболее популярных школ — бродячими циниками и невозмутимыми стоиками. Они проповедывали верховенство природы и разума, единой сущности всего существующего и ничтожность всех искусственных и исторических разделений и границ. Человек по самой природе своей, следовательно, *всякий* человек, учили они, имеет высшее достоинство и назначение, состоящее в свободе от внешних привязанностей, заблуждений и страстей — в непоколебимой доблести того мужа, который,

Когда б весь мир, дав трещину, распался,
Бестрепетным в развалинах остался *[3].

---

* Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinae.

Отсюда неизбежное признание условными и призрачными всяких извне данных разделений, гражданских, национальных и т. д. Эту философскую идею естественного, а потому всеобщего разума, единой для всех добродетели и равного права поддерживала, в своей сфере и со своей точки зрения, римская юриспруденция *, и следствием этой общей умственной работы было то, что понятие «римского» не только по внешнему объему, но и по внутреннему содержанию отождествилось с понятием «всемирного»**.

III

Ко времени появления христианства в пределах древнего культурного мира только у одного еврейского народа проявлялось крепкое национальное сознание. Но здесь оно было неразделько связано с религией, с верным чувством внутреннего превосходства этой своей религии и с предчувствием ее всемирно-исторического назначения. Национальное сознание евреев не имело реального удовлетворения, оно жило надеждами и ожиданиями. Кратковременное величие Давида и Соломона было идеализовано и превращено в золотой век, но живучий исторический смысл народа, создавшего первую в мире философию истории (в Данииловой книге о всемирных монархиях и о царстве правды Сына Человеческого) [5], не позволил ему остановиться на просветленном образе прошедшего, а заставил перенести свой идеал в будущее. Но этот идеал, изначала имевший некоторые черты всемирного значения, перенесенный вперед вдохновением пророков, решительно освободился от всего узко национального: уже Исаия возвещает Мессию [6] как знамя, имеющее собрать вокруг себя все народы, а автор книги Даниила вполне стоит на точке зрения *всеобщей* истории.

Но этот мессианский универсализм, выражавший истинное национальное самосознание евреев, как высший идеальный цвет народного духа, был достоянием лишь избранных прозорливцев, и, когда поднято было в Галилее и Иерусалиме предсказанное пророками знамя

* Подтверждения этих последних указаний см. в «Национальном вопросе» (I вып., 3 изд., последняя глава) [4].

** Стоическая философия хотя зародилась в Греции независимо от Рима, но развилась лишь в римскую эпоху, особенным распространением пользовалась между римлянами и практическое свое влияние оказывала преимущественно через римских юристов.

для всех народов, большинство иудеев с официальными своими вождями (саддукеями), а отчасти и неофициальными учителями (фарисеями) оказалось на стороне национально-религиозной исключительности, против высшего осуществления пророческого идеала. Неизбежное столкновение и разрыв между этими двумя стремлениями, как бы «двумя душами» * еврейского народа, достаточно объясняет (с чисто исторической точки зрения) великую трагедию Голгофы, из которой вышло христианство **.

Было бы, однако, явною ошибкой связывать с христианством принцип космополитизма. Проповедывать безнародность для апостолов не было никакого повода. Вредная, безнравственная сторона народных делений, именно взаимная ненависть и злобная борьба, не существовали более в пределах тогдашней «вселенной» *** — войну народов упразднил «римский мир» (pax Romana). Острие христианского универсализма было направлено против других, более глубоких разделений, сохранявших всю свою практическую силу, несмотря на идеи пророков, философов и юристов. В силе оставалось разделение религиозное — между иудейством и язычеством; далее культурное — между эллинизмом (куда относились и образованные римляне) и варварством; наконец, наихудшее деление социально-экономическое — на свободных и рабов, сохранявшее всю свою силу в действительной жизни, несмотря на теоретические протесты стоиков. Эти деления находились с нравственным началом в прямом противоречии, какого вовсе не представляли тогдашние национальные разновидности (столь же невинные в Римской империи, как, напр., бретонский или гасконский провинциализм в современной Франции). Между иудеями и язычниками, эллинами и варварами, свободными и рабами было отрицание всякой солидарности, это было противоположение высших и низших существ, причем у низших отнималось нравственное достоинство и человеческие права ****. Вот

* Ах! Две души в груди моей живут.
И рвутся врозь, и жаждут разделенья [7]
(Гёте)

** О том, что лучшая часть фарисеев не принимала никакого участия в преследовании И. Христа и благоприятствовала первоначальному христианству, см. превосходное исследование проф. Хвольсона в Мемуарах Академии наук (1893 г.) [8].

*** Οἰκουμένη (т. е. γῆ) — греческое название Римской империи.

**** Относительно противоположения между иудейством и язычеством я имею, разумеется, в виду не учение Моисея, пророков и мудрецов — все они в принципе признавали за язычниками человеческие права, а только настроение толпы и ее вожаков.

почему апостол должен был провозгласить, что в Христе нет ни иудея, ни язычника, ни эллина, ни варвара, ни свободного, ни раба, а новое творение [9] — новое *творение*, однако, а не простое сведение старых к одному знаменателю. Отрицательный стоический идеал человека бесстрастного, равнодушного к гибели мира апостол заменяет положительным идеалом человека, сочувственного и единодушного со всем творением [10], усвоившего себе страдания и смерть за мир, перенесенные вселенским человеком Христом, а потому и участвующего в Его торжестве над смертью и в спасении всего мира [11]. От отвлеченного *общечеловека* философов и юристов сознание переходит в христианстве к действительному *всечеловеку* и этим совершенно упраздняет старую вражду и отчуждение между различными разрядами людей. *Всякий* человек, если только даст в себе «вообразиться Христу» *, т. е. проникнется духом совершенного человека, определит Его образом как идеальною нормой всю свою жизнь и деятельность, становится причастным Божеству силою пребывающего в нем Сына Божия. Для человека в этом возрожденном состоянии индивидуальность — как и национальность и все другие особенности и отличия — перестает быть *границею*, а становится основанием положительного соединения с восполняющим его собирательным всечеловечеством или церковью (в ее истинном существе). Как (по известному указанию ап. Павла) [13] особенность в строении и функции известного органа, напр. глаза, отличающая его от других органов, не отделяет его, однако, от них и от всего тела, а, напротив, составляет основание его определенного положительного участия в жизни всего тела и его незаменимого значения для всех других органов и для целого организма, так и в «теле Христовом» индивидуальные особенности не отделяют каждого ото всех, а соединяют со всеми, будучи основанием его особого значения для всех и положительного взаимодействия со всеми. Но то же самое применяется, очевидно, и к народности. *Всечеловечество* (или та церковь, которую проповедывал апостол) не есть отвлеченное понятие, а *согласная полнота всех положительных особенностей* нового или возрожденного творения,— значит, *не только личных, но и народных*. Тело Христово как организм *совершенный* не может состоять из одних простых клеточек, а должно заключать и более сложные и крупные органы, каковые здесь естественно представляются различными народ-

* «Во еже вообразитися в вас Христу» — выражение ап. Павла [12].

ностями. Народный характер отличается от единичного большим объемом и долговечностью его носителя, а не чем-нибудь принципиальным *, и если христианство не требует *безличности*, то оно не может требовать и *безнародности*. Требуемое им действительно от лиц и от народов духовное перерождение или обновление не есть уничтожение естественных свойств и сил, а только видоизменение их, сообщение им нового содержания и направления. Как Петр и Иоанн, после возрождения их Духом Христовым, сохранили положительные особенности и отличительные черты своих характеров, нисколько не обезличились, а, напротив, усилили и развили свою индивидуальность, так должно быть и с целыми народами, принимающими христианство.

Действительное усвоение истинной религии с содержащимся в ней безусловным началом должно многое уничтожить в жизни народной (как и личной), но все это, подлежащее уничтожению в силу высшего принципа, не составляет положительной особенности или характера. Бывает дурная собирательная воля, ложное направление народной жизни и деятельности, бывают исторические грехи, тяготеющие над народною совестью; от всего этого нужно освободиться, но такое освобождение может только укрепить народность, усилить и расширить проявление ее положительного характера.

Первые проповедники евангелия не имели причины заниматься национальным вопросом, еще не выдвинутым жизнью человечества, так как ясно определившихся, самостоятельных и самосознательных народностей почти вовсе не было на тогдашней исторической сцене. Тем не менее

---

* Это тем более ясно, что единственный разумный способ объяснить генетически какой-нибудь устойчивый народный характер, напр. еврейский, не поддающийся никаким внешним влияниям климата, истории и т. д., заключается в том, чтобы признать в нем унаследованный личный характер родоначальника этой нации. Внутренняя правда библейской характеристики Иакова — родоначальника евреев (а также Измаила — родоначальника северных арабов) должна быть признана всяким беспристрастным умом, как бы он ни относился к исторической, фактической стороне этих родословий и сказаний. Допустим даже, что человека с именем Иакова, делавшего то, что рассказывается в Книге Бытия, вовсе никогда не существовало; однако должен был быть у евреев или по крайней мере у главного колена Иудина какой-нибудь общий родоначальник, а исходя из данного народного характера иудеев, мы должны заключить, что этот родоначальник отличался именно теми типическими особенностями, которые приписаны Иакову в Библии. См. об этом у С. М. Соловьева. Наблюдения над исторической жизнью народов (Сочинения, т. I), а также в моей «Философии Библейской истории» [14].

мы находим в Новом завете определенные указания на *положительное* отношение к народности. В словах к самарянке: *спасение от иудеев* * — и в предварительном наставлении ученикам: идите прежде к овцам потерянным дома Израилева ** — Христос достаточно показывает любовь к своему народу, а окончательной Его завет апостолам: шедше, научите *все народы* *** — дает понять, что и вне Израиля Он провидел не отдельных только людей, а целые народности ****. И Павел, ставши апостолом языков, не сделался, однако, космополитом; отделившись от большинства своих соотечественников в самом важном деле, религиозном, он не стал равнодушен к своему народу и его особому назначению: «Истинно говорю во Христе, не лгу, сосвидетельствует мне совесть моя в Духе Святом, что печаль мне великая и непрестанная скорбь сердцу моему, ибо желал бы сам я отлученным быть от Христа за братьев моих, сродников моих по плоти, т. е. израильтян, их же усыновление, и слава, и заветы, и законоположение, и богослужение, и обетования, их и отцы, и из них же Христос по плоти... Братия! желание моего сердца и молитва к Богу за Израиля во спасение» *****.

IV

Прежде чем осуществлять в себе идеал всечеловечества, нации должны были сами сложиться и определиться в своей самостоятельности. Взглянем на этот процесс в особенности там, где он вполне закончился,— в Западной Европе. Преемникам апостольским, к которым перешел завет научать все народы, скоро пришлось иметь дело с народами младенчествующими, которые прежде научения нуждались в первоначальном воспитании,— Церковь добросовестно и самоотверженно их вскормила и, затем, продолжая свою опеку, заставила их пройти не дурную, хотя несколько одностороннюю школу. Исторические отрочество и юность германо-романских народов под опекою католической церкви — так называемые средние

---

* Иоан. IV 22.

** Мф. X 6.

*** Мф. XXVIII 19.

**** То, что читаем в Книге Деяний (I 8): «И будете мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли», еще яснее показывает, что Спаситель мира признавал для своего вселенского дела определенную исходную точку, местную и национальную.

***** Римл. IX 1—5, X 1.

века — кончились далеко не правильно, потому что духовные власти не заметили наступившего совершеннолетия своих питомцев и по естественной слабости человеческой настаивали на сохранении прежних отношений. Происшедшие отсюда аномалии и перевороты не относятся к нашему предмету. Для нас важно одно явление, повторившееся в национальном развитии каждого европейского народа, несмотря на самые разнообразные и в иных отношениях противуположные условия, так что это явление несомненно указывает на некий общий этико-исторический закон.

По причинам само собою понятным ранее всех европейских народов национального самосознания достигла *Италия.* Ломбардская лига в половине XII в. обозначает явное национальное пробуждение. Но эта внешняя борьба была только толчком, вызвавшим к жизни истинные силы итальянского гения. В начале следующего века новорожденный итальянский язык в устах св. Франциска уже выражает чувства и мысли всемирного значения, одинаково понятные буддисту и христианину; тут же зачинается итальянская живопись (Чимабуэ), а затем (в начале XIV-го в.) появляется всеобъемлющее творение Данта, которого одного было бы достаточно для величия Италии. В этот и ближайшие затем века (до XVII-го) Италия, разрываемая на части враждующими городами и подестами, папой и императором, французами и испанцами, произвела все то, чем она значительна и дорога для человечества, чем по праву могут гордиться итальянцы. Все эти бессмертные произведения философского и научного, поэтического и художественного гения имели такую же цену для других народов, для всего мира, как и для самих итальянцев. Творцы истинного величия Италии, без сомнения, были настоящими патриотами, они придавали высочайшее значение своему отечеству, но это не было с их стороны пустою претензией, ведущею к фальшивым и безнравственным требованиям,— они действительно осуществляли высшее значение Италии в произведениях безусловного достоинства. Они не считали истинным и прекрасным утверждать себя и свою национальность, а они *прямо* утверждали себя в истинном и прекрасном; эти творения не были хороши тем, что прославляли Италию, а напротив, они прославляли Италию тем, что были *сами по себе* хороши — хороши *для всех.* При таком условии патриотизм не нуждается в защите и оправдании: он сам себя оправдывает на деле, проявляясь как творческая *сила,* а не как бесплодная рефлексия, или «праздной мысли раздраженье». Внутренней напряженности творчества соот-

ветствовала широкая распространенность итальянского элемента в эту цветущую эпоху: пределами его культурного влияния в Европе были Крым на востоке и Шотландия на северо-западе. Первый из европейцев, итальянец Марко Поло, проникает в Монголию и Китай. Другой итальянец открывает Новый Свет, а третий, распространяя это открытие, оставляет ему свое имя [15]. Литературное влияние Италии в течение нескольких веков преобладает во всей Европе; итальянцам подражают в эпосе, лирике, романе; Шекспир берет у них сюжеты и форму своих драм и комедий; идеи Джордано Бруно возбуждают философскую мысль и в Англии, и в Германии; итальянский язык и итальянские моды господствуют повсюду в высших слоях общества. При всем этом расцвете национального творчества и влияния итальянцы, очевидно, заботились не о том, чтобы Италия была для них (она тогда, напротив, была для кого угодно), а лишь о том, что их самих делало чем-нибудь и для других, что придавало им всеобщее значение, т. е. заботились о тех объективных идеях красоты и истины, которые посредством их национального духа получали новые и достойные выражения. Какое же понятие народности логически отсюда вытекает? Можно ли с национальною историей Италии в руках утверждать, что народность есть нечто самосущее и себе довлеющее, живущее в себе и для себя, когда вот эта славная народность оказывается на деле лишь особою формой всемирного содержания, живущею в *нем*, наполняющеюся *им* и воплощающею его не для себя только, *а для всех.*

При совершенно особых условиях развилась *испанская* народность. В течение семи веков испанцы представляли собою правый передовой фланг христианского мира в его борьбе с мусульманским, и как раз после того, как левый фланг — Византия — был опрокинут неприятелем, испанцы на правом одержали решительную и окончательную победу. Эта упорная и успешная борьба по справедливости составляла национальную славу испанцев. Ненавидеть и презирать мусульман (как и кого бы то ни было другого) и стремиться к их искоренению непозволительно для христианского народа; но обороняться от них в эпоху их нашествия на Европу было прямою христианскою обязанностью. Ибо поскольку христианство при всех своих исторических извращениях заключает в себе абсолютную истину, которой принадлежит будущее, постольку и защита хотя бы только внешних границ христианского исповедания и культуры против истребительного насилия вооруженных иноверцев есть уже несомненная заслуга

перед человечеством. Если бы Западную Европу постигла судьба западной Азии и Балканского полуострова, то помимо религиозных верований, с чисто культурной точки зрения неужели это способствовало бы историческому прогрессу *? Отстаивая себя от мавров, испанцы служили и знали, что служат общему делу; им и в голову не пришло бы сказать: Испания для испанцев, ибо тогда отчего бы не идти дальше и не говорить: Кастилия для кастильцев, Арагония для арагонцев и т. д.,— они чувствовали, сознавали и говорили: Испания для всего христианства, как само христианство для всего мира. В этом они были совершенно искренни, они действительно хотели служить своей религии как всемирной, как высшему благу для всех, и их можно упрекать только в неверном или одностороннем понимании христианства. Непрерывная семивековая борьба хотя за общее и правое дело, но борьба главным образом внешняя, с оружием в руках **, создала и крепость и ограниченность испанского национального духа. Более, чем другие народы, испанцы исказили в своем практическом понимании и деятельности истину христианства, решительнее всех они дали в нем место насилию. Как и все в средние века, испанцы строили свое миросозерцание на различии двух мечей — духовного, которым владели монахи под начальством папы, и светского, которым вла-

---

* Одно время культура мавров в Испании была не ниже, а в известных отношениях выше тогдашней христианской; но история достаточно показывает недолговечность всякой мусульманской культуры, и тот конец, который постиг ее в средние века в Дамаске, Багдаде и Каире, без сомнения, повторился бы и на Западе: и тут она сменилась бы прочным варварством вроде турецкого; но если бы, таким образом, в Лондоне стали хозяйничать баши-бузуки, а Саксония подвергалась бы постоянным набегам курдов, то что сделалось бы с Британским музеем и с лейпцигской книготорговлей? Это — ad homines [16]. А серьезно говоря и вполне признавая за мусульманством его сравнительные достоинства и еще предстоящие ему исторические задачи в Азии и Африке, должно помнить, что эта религия, как заведомо отказавшаяся от абсолютной высоты нравственного идеала, т. е. от принципа совершенной богочеловечности, не может по праву господствовать над христианскими народами, и, следовательно, отражение Европою мусульманского нашествия, будучи вообще историческою необходимостью, было вместе с тем историческою заслугой для христианских народов, принимавших в этой борьбе особенно деятельное участие.

** Главным образом, но не исключительно, так как были и в Испании истинно духовные поборники христианства, напр. Раймунд Люллий, который посвятил свою жизнь распространению истинной религии путем разумного убеждения. Сначала он изобрел для этого особый метод, посредством которого, как ему казалось, догматам веры можно сообщить такую же очевидность, как истинам чистой математики и формальной логики; потом он сделался миссионером и был убит за мирную проповедь евангелия в варварийских владениях.

дели рыцари под начальством короля; но у них теснее, чем у других народов, эти два меча связались между собою до потери существенного различия; духовный меч, наконец, оказался таким же внешним, насильственным и только более мучительным и менее благородным, чем меч светский. Особая роль испанского элемента в этом деле достаточно видна из двукратного основания инквизиции испанцами — монахом Домиником в XIII-м в. и королем Фердинандом в XV-м *. Если борьба испанских рыцарей с воинственными мусульманскими завоевателями была заслугою христианству и основанием величия Испании, то действия «духовного меча» — против *побежденных* мавров и морисков и против безоружных евреев — были, конечно, изменою духу Христову, позором для Испании и первою причиною ее падения. Горькие плоды рокового исторического греха созрели не сразу. Испания еще оказала положительную услугу общему делу на том же своем пути внешнего служения христианству, именно распространением его за океаном. Испанские морские рыцари и морские разбойники покорили какой ни на есть христианской культуре большую часть Нового Света; избавили целую страну (Мексику) от таких мерзостей и ужасов сатанического язычества **, перед которыми все-таки бледнеют ужасы инквизиции (к тому же скоро упразднившейся): основали в южной и средней Америке дюжину новых государств, хотя слабо, но все же участвующих в общей исторической жизни человечества; а в то же время испанские миссионеры (между ними такой действительный святой, как иезуит Франциск Ксаверий) первые принесли евангелие в Индию и Японию. Но настоящим своим назначением Испания продолжала считать защиту христианства (как она его понимала, т. е. католической церкви) от его ближайших и опаснейших врагов. Такими в XVI-м веке на

---

* Заметим, как любопытное совпадение, что и на Востоке, в Византии, первая инквизиция по делам веры, именно против манихейской ереси, была еще в IV в. учреждена *испанцем*, Феодосием В[еликим]. Любопытно также, что альбигойство, против которого была первоначально направлена доминиканская инквизиция, было прямою отраслью той самой манихейской ереси, ради которой за девять веков перед тем назначил своих «инквизиторов» имп. Феодосий. А незадолго перед тем печальная историческая роль испанской народности была в деле религиозных насилий предзнаменована тем, что первая казнь за веру (еретиков присциллиан) была внушена светской власти двумя испанскими епископами, что, как дело дотоле неслыханное, вызвало протесты и в Италии (св. Амвросий Миланский), и во Франции (св. Мартин Турский).

** Беспристрастное изложение относящихся сюда фактов см. в книге Ревилля (A. Reville) о религии мексиканцев и перуанцев [17].

место мусульман явились протестанты. Мы можем ныне смотреть на реформацию как на необходимый момент в истории самого христианства. Но для современников этого переворота такой взгляд был невозможен. Люди или становились сами протестантами, или видели в протестантизме исходящее от диавола враждебное покушение против христианской истины, воплощенной в церкви. Для Испании, связавшей всю свою историю с католической идеей, не было выбора. Все силы могущественнейшей в то время державы направились на подавление нового религиозного движения. Дело было неверное в принципе, возмутительно-кровавое в исполнении, безнадежно-неудачное в своем исходе; нравственная вина Испании, нашедшей себе такого национального и «христианского» героя, как герцог Альба, не подлежит сомнению, и можно только указать смягчающие обстоятельства в пользу испанцев. Они были искренно, хотя слепо уверены, что стоят за благо всеобщее, за самое важное и дорогое благо для человечества — за единую истинную религию, которую хотят отнять у народов безбожные отступники, одержимые духом зла. В своей национальной борьбе против протестантизма испанцы стояли за известный универсальный принцип, именно за принцип внешней опеки божественного учреждения над человечеством. Это был универсализм ложный и несостоятельный, но его защитники верили в него искренно и бескорыстно, служили ему помимо всякого национально-политического, как и личного, эгоизма. В то же время для борьбы с протестантством на мирных поприщах испанский гений Игнатия Лойолы основывает орден иезуитов, о котором можно думать все что угодно, но у которого нельзя отнять одного — его универсального, международного характера. Итак, сделав из борьбы с протестантством свою национальную идею, испанцы не отделяли ее от интересов общего блага, как они его понимали.— Внешняя неудачная борьба за католичество, подорвавшая испанское государство, не исчерпала духовные силы испанской нации; нравственная энергия, обнаруженная в защите общего, хотя и дурно понятого дела, нашла себе и другое, лучшее, идеальное выражение. В XVI и XVII веках Испания делает свой небедный национальный вклад в общую сокровищницу высшей культуры — в области искусства, поэзии и созерцательной мистики. Во всем этом испанский гений обращался на предметы, важные не для этого только народа, а для всех, и его произведения — при характере в высшей степени национальном, который они получали естественно, без всякой преднамеренности со стороны своих творцов,—

имели несомненно всемирный интерес и поддерживали славу Испании и в то время, когда ее внешние силы сокрушались и ее оружие терпело справедливые поражения. Именно в XVI и XVII веках, несмотря на естественную вражду, возбудившуюся в пол-Европе против жестоких защитников старой религии, испанское культурное влияние не без успеха соперничает с итальянским.

Высший расцвет *английского* народного духа может быть для краткости обозначен пятью именами: Бэкона, Шекспира, Мильтона, Ньютона и Пенна. С этими именами связано то, что важно и дорого для всего человечества, чем все народы обязаны Англии и с чем не имеют ничего общего притязания и требования исключительного национализма. О нем и не думали люди, создавшие национальное величие Англии. Один думал об истинном познании природы и человека, о лучшем методе и системе наук, другой — о художественном воспроизведении человеческой души, страстей, характеров и жизненной судьбы, причем нисколько не стеснялся сюжеты брать из чужой литературы и место действия переносить в чужие страны. И великие вожди пуританского движения, нашедшие себе гениального пророка в Мильтоне, думали прежде всего об устройстве жизни согласно библейскому идеалу, одинаково обязательному, по их убеждению, для всех народов. Эти англичане не стеснялись признать *своим* и нести за океаны идеал *еврейский* по первоначальному происхождению, германский в его протестантской форме... А величайший представитель новой науки своим английского склада умом открыл универсальную истину о физическом мире как солидарном теле, заключающем в себе, как начало своего единства, то, что он называл «чувствилищем Божества» [18].

Широкий, со всех сторон открытый мир научного опыта, глубокий художественный гуманизм, высокие идеи религиозной и гражданской свободы и величавое представление о физическом единстве вселенной — вот что создала английская народность в лице своих героев и гениев. «Англия для англичан» — это было бы для них слишком мало; они думали, что для англичан — весь мир, и имели право это думать, потому что сами были для всего мира. Внешнее распространение английского элемента соответствовало достоинству его внутреннего содержания. Конечно, британские купцы соблюдали и соблюдают свои интересы; но не всяким купцам удалось бы колонизировать Северную Америку и образовать из нее новую великую нацию — ведь не на краснокожих

индейцах и не на неграх, а на английских людях и на английских идеях, религиозных и политических,— идеях всеобщего значения — основались Соединенные Штаты; не всякие также купцы могли бы прочно овладеть Индией и, наконец, на совершенно дикой почве создать культурную Австралию *.

В национальном развитии *Франции* кульминационный пункт (если не по содержательности, то по внутренней напряженности народной жизни и по широте ее внешнего захвата) представляет та эпоха (великой революции и наполеоновских войн), когда всего яснее выразилось всемирно-историческое значение этой страны. Конечно, провозглашенные на весь мир права человека и гражданина оказались наполовину мнимыми; конечно, всеобъемлющее революционное триединство, liberté, égalité, fraternité, осуществлялось довольно странным образом. Но во всяком случае восторженное увлечение народа этими всеобщими идеями слишком ясно показывало, что он был чужд узкого национализма. Желала ли Франция быть только «для французов», когда она отдалась полуитальянцу, чтобы он, управляя ее силами, смел по всей Европе старый порядок и внес всюду универсальные принципы гражданской равноправности, религиозной и политической свободы? И помимо этой эпохи Франция всегда отличалась особого рода универсальною восприимчивостью и сообщительностью, способностью и стремлением, усвояя чужие идеи, давать им от себя законченную и общедоступную форму и пускать их в оборот по всему миру. Эта особенность, делающая из истории Франции яркое, подчеркнутое résumé общеевропейской истории, слишком бросается в глаза и слишком часто была указываема, чтобы нужно было о ней распространяться.

Проявивши великую силу своего национального духа в реформации, *Германия* затем в новейшее время (с половины XVIII-го и до половины XIX-го века) приобрела в области высшей культуры — умственной и эстетической — то первенство, которое принадлежало Италии в

---

* Теперь обученные в английских школах индусы начинают говорить (в английских и туземных — на английский образец — газетах) о тягостях английского владычества и необходимости национального объединения и освобождения. Отчего они не догадались об этом раньше? Дело в том, что такие понятия, как национальность, народный дух, народное достоинство, патриотизм, солидарность, развитие, получены ими только от англичан, а сами они, несмотря на свою древнюю мудрость, не могли до всего этого додуматься в течение двух с половиною тысяч лет своей истории.

конце средних и начале новых веков. Всемирный характер и значение реформации, поэзии Гете, философии Канта или Гегеля не требуют доказательств и пояснений. Заметим только, что для Германии, как и для Италии, пора высшего духовного расцвета национальных сил совпадала с временем политического бессилия и раздробления.

Широкий идеализм *польского* духа, впечатлительного к чужим влияниям до увлечения и энтузиазма, составляет характерную черту, слишком очевидную. Универсализм поляков заслужил им со стороны ограниченных националистов упрек в «измене славянству». Но кто знаком с корифеями польской мысли — Мицкевичем, Красинским, Товянским, Словацким, тот знает, насколько в их универсализме проявилась великая сила национального гения.— Что касается до нашего отечества, то в ком доселе воплотился всего ярче и сильнее русский народный дух, как не в том царе, который властною рукою навсегда разбил нашу национальную исключительность, и не в том поэте, который обладал особым даром «перевоплощаться» во все чужие гении, оставаясь всецело русским? * Петр Великий и Пушкин — достаточно этих двух имен, чтобы признать, что наш национальный дух осуществляет свое достоинство лишь в открытом общении со всем человечеством, а не в отчуждении от него.

Не перечисляя всех остальных народов, упомянем здесь только о Голландии и Швеции. Для первой национальная слава и процветание были следствием ее идейной борьбы за веру, против испанского насилия, после чего маленькое государство не замкнулось в своей дорого доставшейся самостоятельности, а сделалось открытым убежищем свободной мысли для всей Европы. Швеция в свою очередь проявила национальную значительность, когда при Густаве-Адольфе отдала свои силы на служение общему делу религиозной свободы против политики насильственного объединения.

V

История всех народов — древних и новых,— имевших прямое влияние на судьбы человечества, говорит нам одно и то же. Все они в эпохи своего расцвета и величия пола-

---

* Известное указание Достоевского, который и сам был так же всеобъемлющим в лучшие минуты своего творчества [19].

гали свое значение, утверждали свою народность не в ней самой, отвлеченно взятой, а в чем-то всеобщем, *сверхнародном*, во что они верили, чему служили и что осуществляли в своем творчестве — национальном по источнику и способам выражения, но вполне универсальном по содержанию или предметным результатам. Народы живут и действуют не во имя себя или своих материальных интересов, а во имя своей идеи, т. е. того, что для них всего важнее и *что нужно всему миру, чем они могут послужить ему*,— они живут не для себя только, а для всех. То, во что народ верит и что с верою делает, он непременно признает хорошим *безусловно*, хорошим не как свое, а само по себе, следовательно, для всех, и таковым оно обыкновенно оказывается. Исторические представители народа могут иногда ложно понимать ту и другую сторону национально-универсальной идеи, которой они служат, и тогда их служение выходит дурное и безуспешное. Филипп II и герцог Альба очень плохо понимали идею церковного единства, парижский Конвент не лучше понимал идею человеческих прав; но дурное понимание проходит, а идея остается и просветляется в новых, лучших своих проявлениях, если только она действительно коренится в душе народа.

Поскольку универсально народное творчество, т. е. то, что народ осуществляет в действительности, постольку же универсально в своем предмете истинное *самосознание* народное. Народ не сознает себя отвлеченно, как какого-то пустого субъекта, отдельно от содержания и смысла своей жизни, он сознает себя именно в том или по отношению к тому, что он делает и что хочет делать, во что верит и чему служит.

Но если сам народ, как ясно из истории, не ставит целью своей жизни себя самого, отвлеченно взятого, или материальный интерес своего существования отдельно от его высшего, идеального условия, то и каждый из нас не имеет права в любви к своему народу отделять его от смысла его жизни и служение его материальным выгодам ставить выше нравственных требований. И если сам народ своим истинным творчеством и самосознанием утверждает себя во всемирном — в том, что имеет значение для всех или в чем он солидарен со всеми, то каким же образом истинный патриот может ради предполагаемой «пользы» своего народа разрывать солидарность с другими, ненавидеть или презирать чужеземцев? Если сам народ видит свое настоящее благо в благе всеобщем, то как же патриотизм может ставить благо своего народа как что-то отдель-

ное и противуположное всему другому? Очевидно, это не будет то нравственное идеальное благо, которое желает сам народ, и мнимый патриотизм окажется в противоречии не с чужими, а со своим собственным народом в его лучших стремлениях. Но существует же, однако, национальная вражда и противоборство? Существует, конечно, как некогда существовало повсюду людоедство,— существует как зоологический факт, осужденный лучшим человеческим сознанием самих народов. Возведенный в отвлеченное начало, этот зоологический факт тяготеет над жизнью народов, затемняя ее смысл и подавляя ее вдохновение, ибо *смысл и вдохновение частного — только в связи и согласии его со всеобщим.*

Против ложного патриотизма или национализма, поддерживающего преобладание звериных инстинктов в народе над высшим национальным самосознанием, прав будет космополитизм, требующий безусловного применения нравственного закона без всякого отношения к национальным различиям. Но именно нравственный принцип, если проводить его последовательно до конца, не позволяет нам удовлетворяться этим отрицательным требованием космополитизма.

Пусть непосредственным предметом нравственного отношения будет отдельное лицо. Но ведь в самом этом лице одна из существенных его особенностей — прямое продолжение и расширение его индивидуальности — есть его народность (в положительном смысле характера, типа и творческой силы). Это не есть только физический факт, но и психическое, и нравственное определение. На той степени развития, какой достигло человечество, принадлежность данного лица к известной народности закрепляется его собственным актом самосознания и воли. И, таким образом, народность есть внутренняя, неотделимая принадлежность этого лица, то, что для него в высокой степени дорого и близко. И как же возможно нравственное отношение к этому лицу, если не признать существование того, что для него так значительно? Нравственный принцип не позволяет превращать действительное лицо, живого человека с его неотъемлемым и существенным национальным определением в какой-то пустой, отвлеченный субъект, произвольно выделяя из него определяющие его особенности. Если мы должны признавать собственное достоинство этого человека, то эта обязанность простирается и на все то положительное, с чем он связывает свое достоинство; и если мы любим человека, то должны любить его народность, которую он любит и от которой

себя не отделяет. Высший нравственный идеал требует, чтобы мы любили всех людей, как самих себя, но так как люди не существуют вне народностей (как и народность не существует вне отдельных людей) и эта связь сделалась уже нравственною, внутреннею, а не физическою только, то прямой логический вывод отсюда есть тот, что *мы должны любить все народности, как свою собственную.* Этою заповедью утверждается патриотизм как естественное и основное чувство, как прямая обязанность лица к своему ближайшему собирательному целому, и в то же время это чувство освобождается от зоологических свойств народного эгоизма, или национализма, становясь основою и мерилом для положительного отношения ко всем другим народностям сообразно безусловному и всеобъемлющему нравственному началу. Значение этого требования любви к другим народностям нисколько не зависит от метафизического вопроса о народах как о самостоятельных собирательных существах. Если бы даже народность существовала только в своих видимых единичных носителях, то *в них* она во всяком случае составляет положительную особенность, которую можно ценить и любить у чужестранцев так же, как и у своих единоплеменников. Если такое отношение станет действительно правилом, то национальные *различия* сохранятся и даже усилятся, сделаются более яркими, а исчезнут только враждебные *разделения* и обиды, составляющие коренное препятствие для нравственной организации человечества.

Требование любить другие народности, как свою собственную, вовсе не означает *психологической одинаковости* чувства, а только *этическое равенство* волевого отношения: я должен так же хотеть истинного блага всем другим народам, как и своему собственному; эта «любовь благоволения» одинакова уже потому, что истинное благо едино и нераздельно. Разумеется, такая этическая любовь связана и с психологическим пониманием и одобрением положительных особенностей всех чужих наций,— преодолев нравственною волею бессмысленную и невежественную национальную вражду, мы начинаем знать и ценить чужие народности, они начинают нам *нравиться*. Но эта «любовь одобрения» не может быть тождественна с тою, которую мы чувствуем к своему народу, как и самая искренняя любовь к ближним (по евангельской заповеди), этически равная любви к самому себе, никогда не может быть с нею психологически одинаковою. За *собою*, как и за *своим* народом, остается неизменное первенство исходной точки. А с устранением этого недоразумения устраняется и всякое

серьезное возражение против нашего принципа: *люби все другие народы, как свой собственный* *.

Глава пятнадцатая

Уголовный вопрос с нравственной точки зрения

Принимая безусловное нравственное начало как норму всех своих отношений, мы не встретим никаких существенных, внутренних препятствий в приложении этого начала к нравственности международной, т. е. к решению вопроса о *должном* нашем отношении к чужеземцам, как таковым. Так как ни в свойстве той или другой национальности, ни в свойстве чужеземности вообще нет никакого нравственного ограничения, в силу которого должно бы было *заранее* считать данного иностранца за более дурного человека, нежели каков любой из наших соотечественников, то нет и никакого нравственного основания для национального неравенства. Во всей силе остается здесь общее требование альтруизма: любить другого, как самого себя, и другой народ, как свой собственный. Факт *международной вражды* должен быть осужден безусловно как прямо противоречащий безусловной норме, как антихристианский по существу **. Нормальное или должное отношение к чужим народам есть только то, которое прямо требуется безусловным нравственным началом, и если проведение здесь этого начала встречает великие трудности, психологические и исторические, то зато никаких внутренних нравственных трудностей, осложнений и вопросов здесь нет. Они являются, когда вместо безразличного в нравственном отношении определения чужеземности приходится иметь дело с определением, несомненно принадлежащим к нравственной области, каково свойство *преступности*.

---

* Я не могу считать серьезным замечание одного критика, что равная любовь к своему и к чужим народам невозможна потому, что на войне необходимо сражаться за своих против чужих. Казалось бы, ясно, что *нравственная норма* международных отношений должна выводиться не из факта войны, а из чего-нибудь другого. А то, пожалуй, и для личных отношений пришлось бы признать нормою такие факты, как, напр., кровопролитную драку между одним артистом и одним чиновником, которою недавно занимались газеты [20].

** Вопрос о *войне*, хотя исторически связан с фактом международной вражды, не исчерпывается, однако, этою связью. Кроме войн международных бывали, бывают и впредь могут быть войны междоусобные — религиозные и социальные. Поэтому вопрос о войне требует особого рассмотрения, и ему будет посвящена одна из следующих глав.

Хотя содержание и объем этого понятия в частностях различны по временам и местам, хотя многое прежде преступное не признается более таким и самое свойство преступности, некогда обнимавшее семью и род преступника, на известной степени духовного развития понимается исключительно как личное свойство, но все эти исторические изменения не устраняют сущности дела. Независимо от *мнимых* преступников разного рода во всех человеческих обществах всегда были, есть и до конца мира будут действительные преступники, т. е. люди со злою волей, настолько сильною и решительною, что они ее прямо практически осуществляют во вред своим ближним и с опасностью для целого общежития. Как же мы должны относиться к таким заведомо *лихим* людям? Ясно, что и на них с точки зрения безусловного нравственного начала должны распространяться требования альтруизма, получившего свое окончательное выражение в евангельских заповедях любви. Но вопрос, во-первых, в том, как соединить любовь к лихому человеку с любовью к его жертве, а во-вторых, в том, каким образом можем мы *на деле* проявить свою любовь к самому этому лихому человеку, или преступнику, в этом его заведомо ненормальном нравственном состоянии? Никому нельзя избегнуть этого нравственного вопроса; если бы даже какому-нибудь человеку никогда не приходилось лично сталкиваться с несомненными преступлениями и преступниками, то ведь он знает, живя в обществе, что существует весьма сложная полицейско-судебно-пенитенциарная организация, назначенная для противодействия преступлению, и он во всяком случае должен определить свое нравственное отношение к этим учреждениям, а оно окончательно зависит от того, как он смотрит на преступника и преступление. Как же мы *должны* на это смотреть с точки зрения чисто нравственной? При обсуждении этого важного вопроса мы начнем с наиболее простого случая, лежащего в основе всех дальнейших осложнений.

I

Когда один человек обижает другого, например, более сильный бьет более слабого, то свидетель этой обиды — если он стоит на нравственной точке зрения — испытывает *двоякое* чувство и побуждение к двоякому образу действия. Во-первых, у него является потребность *защитить обижаемого*, а во-вторых, *образумить обидчика*. Обе эти потребности имеют один и тот же нравственный источник:

признание чужой жизни и уважение к чужому достоинству, психологически опирающееся на чувство жалости, или сострадания. Нам непосредственно жалко этого существа, подвергающегося физическому и душевному страданию; душевное же его страдание, в большей или меньшей степени сознаваемое, состоит в том, что в его лице оскорблено человеческое достоинство. Но такое внешнее нарушение человеческого достоинства в обиженном связано непременно с внутренним падением этого достоинства в обидчике: и то и другое требует восстановления. Хотя психологически чувство, относящееся к обиженному, весьма различно от чувства, возбуждаемого обидчиком,— первое есть чистая жалость, тогда как во втором преобладает возмущение и нравственное негодование; но для того чтобы это негодование было нравственным, оно не должно переходить в несправедливость к обидчику, в отрицание его права, хотя это право по содержанию своему (материально) отличается от права, принадлежащего обиженному. Этот имеет право на нашу защиту, тогда как обидчик имеет право на вразумление с нашей стороны. Но нравственная основа этих двух отношений (поскольку дело идет о разумных существах) одна и та же: безусловное значение или достоинство человеческой личности, признаваемое нами в других так же, как в себе, причем происходящее при уголовной обиде двоякое нарушение этого достоинства — пассивное в обиженном и активное в обидчике, вызывает в нас нравственную реакцию, и сущность этой реакции при обоих отношениях одинакова, несмотря на различие и даже противоположность ее психологического проявления. Конечно, в тех случаях, когда обида причиняет прямо или косвенно физические страдания обиженному, *он* возбуждает непосредственно более сильное чувство жáлости, но, вообще говоря, обидчик, как внутренно теряющий нравственное достоинство, должен быть жалок в высшей степени. Как бы то ни было, нравственный принцип требует, чтобы мы признавали право обоих на нашу помощь для восстановления нарушенной правды и в том и в другом.

Но самый этот вывод из нравственного начала, требующий (в случае преступления, т. е. обиды человека человеком) нравственного отношения к обеим сторонам, далеко еще не есть общепризнанный, и нам нужно оборонить его от двоякого рода противников. Одни (их мнение до сих пор есть преобладающее) признают только право обиженного или потерпевшего лица (или общества) на защиту и отмщение, а обидчика или преступника (после того, как

виновность его доказана) признают (по крайней мере на деле) бесправным, страдательным предметом возмездия, т. е. более или менее полного подавления или истребления. «Злодея жалеть нечего; собаке собачья и смерть!» — вот простонародное искреннее выражение этой точки зрения. Ее прямым противоречием нравственному началу и несовместимостью с мало-мальски развитым человеческим чувством (выразившимся, между прочим, у того же народа, по крайней мере русского, в названии преступников *несчастными*) объясняется и психологически извиняется противуположный крайний взгляд, начинающий распространяться в наше время. Здесь признается только право обидчика на словесное вразумление и не допускается относительно его никакого принудительного действия, что практически сводится к отнятию права на защиту у обижаемого лица или общества; их безопасность ставится в зависимость от *успешности* вразумления, т. е. от чего-то проблематического, ни в чьей власти и ни на чьей ответственности не находящегося. Разберем внимательно эти две противуположные доктрины, которые для краткости будем называть доктриною *отмщения* и доктриною *словесного вразумления.*

II

Доктрина отмщения имеет для себя действительное объяснение и мнимые доказательства — очень важно при разборе ее не смешивать одного с другим. Зверь, на которого нападает другой с тем, чтобы его пожрать, по чувству самосохранения защищается зубами и когтями, если они у него достаточно сильны, или же спасается бегством. Никто не станет искать здесь нравственных побуждений, так же как и в физической самозащите человека, у которого прирожденные средства обороны дополняются или заменяются искусственным оружием. Но человек, даже дикий, не живет обыкновенно в одиночку, а принадлежит к какой-нибудь общественной группе — роду, клану, шайке. Поэтому при встрече его с врагом дело не кончается результатом единоборства. Убийство или другая обида, понесенная одним из членов группы, ощущается всею группой и вызывает в ней чувство мстительности. Поскольку сюда входит жалость к пострадавшему, здесь должно признать присутствие нравственного элемента, но, несомненно, преобладающее значение принадлежит инстинкту собирательного самосохранения, как у пчел или других общественных животных: обороняя *своего*, род или клан обороняет себя, мстя за своего, он

мстит за себя. Но и обидчика по тому же побуждению защищает *его* род или клан. Единичные столкновения переходят таким образом в войну целых обществ. Гомерическая поэзия сохранила нам бессмертную память об этой стадии общественных отношений, увековечив троянскую войну, возникшую из частной обиды, нанесенной Парисом Менелаю [1]. История арабов до Мухаммеда вся полна такими войнами. Понятия преступления и наказания здесь, строго говоря, не существуют: обидчик здесь есть враг, которому мстят, а не преступник, которого наказывают. Место позднейшей уголовной юстиции всецело занято здесь общепризнанным и безусловно обязательным обычаем *кровного мщения*. Это относится, разумеется, к обидам между членами различных родов или кланов. Но другого рода обид, вообще говоря, и не бывает на этой стадии общежития. Связь тесной родовой группы слишком крепка, и авторитет патриархальной власти слишком внушителен, чтобы отдельное лицо решилось против них восстать: это почти так же невероятно, как столкновение отдельной пчелы с целым ульем. Конечно, человек и в родовом быте сохранял способность к личному произволу, который и проявлялся в отдельных редких случаях, но эти исключительные проявления и подавлялись исключительными действиями патриархальной власти, не вызывая общих мер. Положение изменяется с переходом к государственному быту, т. е. когда многие роды и племена так или иначе, по тем или другим побуждениям или принудительным обстоятельствам соединяются постоянным образом вокруг одного общего вождя с более или менее организованною властью, причем упраздняется самостоятельность отдельных родов и колен и отменяется обычай кровной мести.

Довольно любопытно, что философы и юристы от древнейших времен и почти до наших дней строили априорные теории о происхождении государства, как будто все действительные государства произошли в какие-нибудь допотопные времена. Это объясняется, конечно, крайне несовершенным состоянием исторической науки. Но что еще было позволительно Гоббесу и даже Руссо, то не может быть допущено со стороны современных мыслителей. Родовой быт, который так или иначе пережили все нации, не представляет ничего загадочного: род есть прямое проявление естественной, кровной связи. Вопрос, значит, сводится к переходу от родового быта к государственному, а это уже может быть предметом *исторического наблюдения*. Достаточно назвать совершившееся на глазах истории

превращение разрозненных родов и племен северной Аравии в могущественное мусульманское государство. Его теократический характер не есть исключение; таковы же были в большей или меньшей степени и все прочие значительные государства старых времен. Вспомним, как обыкновенно зачинается государственность: превосходящий других личными силами вождь — военный или религиозный, а всего чаще и то и другое вместе,— руководимый сознанием своего исторического призвания, а также личными побуждениями, собирает вокруг себя людей из разных родов, или колен, образуя с ними некоторое *междуродовое* ядро, вокруг которого затем добровольно или же принудительно собираются целые роды и племена, получая от вновь образовавшейся верховной власти законы и управление и теряя в большей или меньшей степени свою самостоятельность. Когда в какой-нибудь общественной группе мы находим иерархически организованное правительство с центральною верховною властью, постоянное войско, финансы, основанные на налогах и податях, наконец, законы, снабженные уголовною санкцией, то мы в этой группе узнаем настоящий характер государства. Все исчисленные признаки были налицо в мусульманской общине в последние годы жизни Мухаммеда. Замечательно, что история первоначального образования этого государства подтверждает до некоторой степени теорию политического контракта: все главные шаги арабского пророка в этом деле обозначены формальными договорами, начиная с так называемой «клятвы женщин» и кончая последними условиями, которые он предписал в Мекке после своей окончательной победы над родом Корейшитов и союзными им племенами [2]. Заметим также, что во всех этих договорах основной пункт есть отмена кровной мести между родами и кланами, входящими в новый политический союз.

Отсюда возникает не существовавшее прежде различие — между публичным и частным правом: в законах кровной мести, как и в других важнейших отношениях, интересы собирательной группы и отдельного лица были непосредственно солидарны, тем более что в небольшом общественном целом, как род или клан, все или по крайней мере большая часть сочленов могли лично знать друг друга, так что каждый для всех и все для каждого представляли, вообще говоря, реальную величину. Но когда при образовании государства общественная группа обнимает собою сотни тысяч или даже миллионы людей, такое личное реальное отношение между частями и целым становится невозможным: является ясное различие между

общими интересами и частными и между соответственными областями права, причем к частному праву (вопреки нашим теперешним юридическим понятиям) относятся обыкновенно на этой стадии развития и такие дела, как убийство, грабеж, тяжкое увечье. Прежде (в родовом быте) все подобные злодеяния считались затрагивающими прямо общий интерес, и целый род мстил за них виновнику и его родичам. С образованием более широкого политического союза это право и эта обязанность кровной мести отнята у рода, но не перешла (в прежнем смысле и объеме) к государству. Новая общая власть, от которой исходят законы и правление, не может сразу войти до такой степени в интересы всех своих многочисленных подданных, чтобы защищать их, как свои собственные, глава государства не может чувствовать и действовать как старейшина рода; и вот мы видим, что в защите частных лиц и имуществ государственная власть ограничивается сначала наименьшим: не только за увечье или иное насилие, но за убийство свободного человека убийца или его домашние платят семье убитого по обоюдному соглашению (compositio) денежную пеню, вообще довольно умеренную. Перечислением таких штрафов (различных, смотря по полу лица и другим обстоятельствам) наполнены все те старинные уставы или сборники законов (как, напр., законы Салийских франков или наша «Русская Правда»), которые именно представляют собою памятники только что впервые сложившегося (в данном народе) государственного быта. Замечателен этот непосредственный и быстрый переход от беспощадной кровавой мести, сопровождавшейся весьма часто истребительными многолетними войнами целых племен, к простому денежному вознаграждению; с указанной точки зрения такой скачок совершенно понятен.

На этой стадии развития государственности только политические преступления * имеют, собственно говоря, уголовный характер, а все прочие, не исключая и убийства, рассматриваются не как преступления, а как частные ссоры.

Но такое элементарное противуположение между публичным и частным правом не может быть устойчивым.

* Объем этого понятия расширяется и суживается сообразно историческим условиям. В средние века, когда уголовный характер простого убийства еще не был ясен для юридического сознания, подделка монеты влекла за собой мучительную смертную казнь, как преступление, вредное для целого общества, нарушающее привилегию государственной власти и в этом смысле политическое.

Денежный штраф за всякую обиду частного лица не удовлетворяет потерпевшую сторону (напр., семью убитого) и не воздерживает обидчика, особенно если он богат, от дальнейших злодеяний. При таких условиях кровавая месть за частные обиды, отмененная государством, как противные его существу, возобновляется фактически и грозит отнять у государственного строя самую причину его существования: когда каждому приходится самому мстить за свои обиды, то за что же он будет нести тягости, налагаемые новым политическим бытом? Чтобы оправдать свои требования от частных лиц, государство должно взять их интересы под свою действительную защиту; чтобы навсегда упразднить частное право кровавой мести, государство должно превратить его в публичное, т. е. принять на себя его исполнение. На этой новой, высшей стадии яснее выражается солидарность государственной власти с подчиненными ей отдельными лицами, и хотя различие между преступлениями, прямо направленными против самой власти (политическими), и простыми, от которых страдают только частные интересы, еще сохраняется, но лишь по степени важности, а не по существу. Всякий свободный человек становится гражданином, т. е. членом самого государства, принимающего на себя задачу охранять его безопасность; всякое ее нарушение рассматривается государственною властью как покушение на ее собственное право, как враждебное действие против общественного целого. Все насилия против личности и имущества кого бы то ни было рассматриваются уже не как частные обиды, а как нарушения государственного закона и потому наравне с политическими преступлениями подлежат *отмщению* самого государства.

III

Уголовно-правовая доктрина отмщения имеет, таким образом, историческое основание в том смысле, что уголовные наказания, ныне еще употребительные, представляют собою историческую трансформацию первобытного принципа кровной мести. Прежде за обиженного мстил более тесный общественный союз, называемый родом, потом стал мстить более обширный и сложный, называемый государством; прежде обидчик терял все человеческие права в глазах обиженного им рода, теперь он стал бесправным субъектом наказания в глазах государства, отмщающего ему за нарушение своих законов. Различие состоит главным образом в том, что в родовом быту самый акт

мести совершался просто — обидчика при первом случае убивали, как собаку,— но последствия бывали очень сложны в виде нескончаемых войн между племенами; в государственном же быту, напротив, самый акт отмщения, принятый на себя публичными властями, производится медленно и с различными церемониями, но без всяких последующих осложнений, так как за частным преступником уже нет дальнейшего достаточно сильного мстителя — он беззащитен перед государственным могуществом.

Но из этого несомненного факта, что уголовные казни суть исторические видоизменения кровной мести, следует ли что-нибудь в пользу самих этих казней, или в пользу принципа отмщения? Должно ли, в силу этого исторического основания, понятие мести, т. е. воздания злом за зло, страданием за страдание, окончательно определять наше отношение к преступнику? Вообще логика не позволяет делать таких выводов из генетической связи двух явлений. Ни один дарвинист, насколько мне известно, из принимаемого им происхождения человека от низших животных не выводил того заключения, что человек должен быть скотиной. Из того, что городская община Рима была первоначально создана разбойничьею шайкой, никакой историк не заключал еще, что истинным принципом Священной Римской империи должен был быть разбой. Относительно нашего предмета — раз дело идет о *трансформации* кровной мести, то где же основания считать эту трансформацию *законченною*? Мы знаем, что отношение общества и закона к преступникам переживало очень резкие перемены, беспощадная родовая месть сменилась денежными штрафами, а они уступили место «градским казням», сначала крайне жестоким, но с XVIII-го века все более и более смягчающимся. Нет и тени разумного основания утверждать, что предел смягчения уже достигнут и что виселица и гильотина, пожизненная каторга и одиночное заключение должны пребывать навеки в уголовном законодательстве образованных стран.

Но в то время как исторический прогресс явно клонит к тому, чтобы все больше и больше ограничить, наконец и вовсе исключить принцип возмездия или равномерного воздания из нашего правового отношения к преступникам, в пользу этого принципа многие философы и юристы * продолжали и еще продолжают выставлять отвлеченные рассуждения, которые, по своей крайней несостоятель-

* Первые преимущественно в Германии, последние особенно во Франции.

ности, будут, конечно, предметом изумления и глумления для потомства, подобно тому как мы удивляемся аргументам Аристотеля в пользу рабства[3] или некоторых церковных писателей в пользу плоской фигуры Земли. Сами по себе мнимые аргументы, которыми пользуется доктрина отмщения, не заслуживают разбора, но так как они еще повторяются авторами, вообще достойными уважения, а предмет их имеет большую жизненную важность, то приходится повторять и их опровержение.

«Преступление есть нарушение права; право должно быть восстановлено; наказание, т. е. равномерное нарушение права в лице преступника, совершаемое в силу определенного закона публичною властью (в отличие от частной мести), покрывает первое нарушение, и таким образом восстановляется нарушенное право». Это мнимое рассуждение вращается вокруг термина «право». Но действительное право всегда есть *чье-нибудь* (должен быть *субъект права*). О чьем же праве идет речь здесь? Прежде всего, по-видимому, о праве потерпевшего лица. Подставим же это действительное содержание под отвлеченный термин. Мирный пастух Авель имеет, без сомнения, право существовать и наслаждаться всеми радостями жизни; но приходит злонравный человек Каин и фактически лишает его этого права посредством убийства. Требуется восстановить нарушенное право; для этого является публичная власть и вопреки прямому предостережению священного писания (кн. Бытия IV 15) вешает убийцу. Что же, после этого право Авеля на жизнь восстановлено или нет? Так как никто, кроме постояльцев Бедлама, не станет утверждать, что казнь убийцы воскрешает убитого, то приходится под правом разуметь здесь не право потерпевшего, а чье-нибудь другое. Другим субъектом права, нарушаемого преступлением, может быть само общество, или государство *. Все частные права (на жизнь, имущество и т. д.) гарантированы государством, оно ручается за их неприкосновенность, ставя их под защиту своих законов. Закон, воспрещающий частным лицам по собственному усмотрению умерщвлять своих сограждан, по праву издан государством, и, следовательно, в нарушении его (в убийстве) нарушается право государства, и в казни убийцы восстановляется право не убитого, а право государства и значение закона **. То, что есть в этом аргументе справед-

* Относительно настоящего предмета эти два термина могут употребляться безразлично.

** По мнению одного критика, мое предположение, что преступление непременно нарушает *чье-нибудь* право, есть ошибка. Независимо от

ливого, вовсе не относится к делу. Несомненно, что, раз законы существуют, нарушение их не должно оставаться без последствий и что блюсти за этим принадлежит государству. Но вопрос не в общем принципе наказуемости преступлений как нарушений закона, ибо в этом отношении все преступления одинаковы. Если закон сам по себе священен, как исходящий от государства, то все законы имеют это свойство в одинаковой степени, все равно выражают право государства, и все их нарушения без различия суть нарушения этого верховного права. Материальные различия преступлений касаются лишь тех интересов, которые ими нарушаются; с формальной же стороны, по отношению к *общему*, т. е. государству, *как такому*, т. е. к его власти и закону, каждое преступление (разумеется, вменяемое) предполагает волю, несогласную с законом, отрицающую его, т. е. волю преступную, и с этой точки зрения для всех преступлений логически требовалось бы одинаковое возмездие. Но действительно существующее во всех законодательствах разнообразие наказаний за различные преступления, очевидно, предполагает кроме общего принципа наказуемости еще некоторый другой, специфический, определяющий особую связь между *этим* преступлением и *этим* наказанием. Доктрина отмщения усматривает такую связь в том, что право, нарушенное определенным преступным действием, восстановляется соответствующим или *равномерным* воздействием, например убивший должен быть убит. Какое же тут, однако, на самом деле соответствие или равенство? Самым знаменитым сторонникам этой доктрины дело представляется в следующем виде: право есть нечто положительное, скажем + (плюс), нарушение его нечто отрицательное — (минус); если произошло отрицание в виде преступления (напр., отнята жизнь у человека), то оно должно вызвать равное отрицание в виде наказания (отнятие жизни у убийцы), и тогда такое двойное отрицание, или отрицание

какого бы то ни было субъекта права (единичного или собирательного, частного или публичного), а также независимо и от нравственной нормы — безусловного Добра, существует будто бы право само по себе — как самостоятельная объективная сущность, и собственная цель наказания состоит будто бы в удовлетворении этого самосущего права. Критик напрасно думает, что эта метафизическая личина древнего Молоха мне неизвестна. Но заниматься ею мне нет причины, так как за нее давно уже не стоит ни один серьезный криминалист. Слишком ясно, что право по самому понятию своему есть отношение субъектов, обусловленное теми или другими нравственно-практическими нормами, и что, следовательно, право бессубъектное и безотносительное есть Unding — мысль, в которой ничего не мыслится.

отрицания, произведет опять положительное состояние, т. е. восстановленное право: *минус на минус дает плюс.* Трудно сохранять серьезность ввиду такой «игры ума»; заметим, однако, что понятие *отрицание отрицания* логически выражает прямое внутреннее отношение между двумя противуположными актами, напр., если движение злой воли в человеке есть «отрицание», именно отрицание нравственной нормы, то противоположный акт воли, подавляющий это движение, будет действительно «отрицанием отрицания», и результат получится положительный — утверждение этого человека в нормальном состоянии; точно так же если преступление, как деятельное выражение злой воли, есть отрицание, то деятельное раскаяние преступника будет отрицанием отрицания (т. е. не факта, конечно, а произведшей его внутренней причины), и результат опять будет положительный — его нравственное возрождение. Но казнь преступника, очевидно, лишена такого значения; здесь отрицание направлено (как и в преступлении) на нечто положительное — на жизнь человека. Нельзя, в самом деле, признать, чтобы в казни преступника предметом отрицания было само его преступление, ибо оно есть факт бесповоротно совершившийся, и, по замечанию св. отцов, самому Богу невозможно сделать, чтобы совершившееся было несовершившимся; но также это отрицаемое не есть здесь и злая воля преступника, ибо одно из двух: или он раскаялся в своем злодеянии, и тогда злой воли уже нет, или он упорствует до конца, и тогда, значит, его воля недоступна данному воздействию, и во всяком случае внешнее, насильственное действие не может упразднить или изменить внутреннего состояния воли. Но если, таким образом, в казни преступника действительно отрицается не злая воля, а положительные блага жизни, то, значит, это будет вновь только простое отрицание, а не «отрицание отрицания». А из одной последовательности двух простых отрицаний не может выйти ничего положительного. Злоупотребление алгебраическою формулой придает всему аргументу прямо комический характер. Ведь для того чтобы два минуса, т. е. две отрицательные величины, произвели плюс, недостаточно поставить их одну вслед за другой, а необходимо их *перемножить*; но что значит *помножить преступление на наказание* *?

* Очевидно, здесь нельзя идти дальше *сложения* (вещественных результатов): можно сложить труп убитого с трупом повешенного убийцы, и получатся два трупа, т. е. две отрицательные величины.

IV

Внутреннее бессмыслие доктрины возмездия, или «отмстительной справедливости», подчеркивается тем, что, за исключением немногих случаев, она не имеет никакого отношения к существующим уголовным законам. Строго говоря, случай кажущегося ее применения только один: смертная казнь за убийство. Поэтому псевдофилософские аргументы в пользу этой доктрины — сущность которых передана выше — относятся именно только к этому единственному случаю — плохой показатель для принципа, имеющего притязание на всеобщее значение. У нас в России, где смертная казнь оставлена только за некоторые политические преступления, нет даже этого единственного кажущегося соответствия; ибо какую хотя бы только видимость равномерного воздаяния можно найти, напр., между отцеубийством и бессрочною каторжною работой или между простым убийством с корыстною целью и 12-летнею каторгой? Лучшим опровержением доктрины может служить то обстоятельство, что наибольшее ее применение мы находим в некоторых законодательствах народов полудиких или же в законах варварских времен, где, напр., за известное увечье виновный подвергался такому же увечью, где за дерзкие речи отрезали язык и т. п. Принцип, применение которого оказывается несовместным с известною степенью развития образованности, есть принцип осужденный.

В новейшие времена, если не ошибаюсь, доктрина восстановления права посредством равного воздания защищалась более отвлеченными философами, нежели юристами. Эти последние принимают уравнение наказания с преступлением лишь в относительно количественном смысле (*мера* наказания), т. е. они требуют, чтобы преступление, более тяжкое сравнительно с другим, подвергалось и более тяжкому наказанию, так, чтобы вообще была лестница (scala) наказаний, соответствующая лестнице преступлений. Но при этом основание (а следовательно, и вершина) карательной лестницы остается неопределенным, а потому и характер самих наказаний может быть какой угодно — бесчеловечно жестокий и, напротив, крайне мягкий. Так, лестница взысканий существовала и в тех законодательствах, где за все или почти все простые преступления полагалась только денежная пеня: и там за более тяжкое увечье платился больший штраф, за убийство мужчины больше, чем за убийство женщины, и т. п. С другой стороны, там, где уже за воровство вешали, за

более тяжкие преступления определялась квалифицированная смертная казнь, т. е. соединенная с различною степенью мучительности. Тут безнравственна, разумеется, сама жестокость наказаний, а не их постепенность.

Для нас важна в уголовном праве хотя заметно ослабевшая, но еще не совсем исчезнувшая тенденция к сохранению по возможности именно жестоких наказаний; не находя достаточно твердого основания в псевдорациональном принципе «восстановленного права», эта тенденция ищет себе эмпирической опоры в принципе *устрашения.* В сущности этот мотив всегда присоединялся к принципу возмездия. Популярный афоризм «собаке собачья и смерть» всегда сопровождался и сопровождается дополнением: «да чтоб и другим не повадно было». Нельзя сказать, чтобы этот принцип был безусловно верен даже на почве утилитарно-эмпирической. Конечно, страх есть один из важных мотивов человеческой природы, однако он не имеет в ней решающего значения. Все более возрастающее число самоубийств доказывает, что и смерть не страшна для многих. Продолжительное одиночное заключение или каторга, сами по себе, может быть, страшнее, но эти средства не имеют наглядного устрашающего действия. Я не буду останавливаться на этих и других общеизвестных возражениях против теории устрашения (как, напр., указание на остающуюся всегда у преступника надежду укрыться от суда или уйти от наказания, также на то обстоятельство, что огромное большинство преступлений совершается под влиянием какой-нибудь страсти, заглушающей голос благоразумия). Об относительной силе всех этих соображений можно спорить. Бесспорным же образом теория устрашения опровергается только на нравственной почве: во-1-х, принципиально — своим прямым противоречием основному нравственному началу, а во-2-х, фактически — тем обстоятельством, что это противоречие заставляет сторонников устрашения быть непоследовательными и мало-помалу отказываться в силу нравственных побуждений от наиболее действительных и ясных требований теории. Само собою разумеется, что здесь дело идет об устрашении в смысле основного принципа уголовного правосудия, а не в смысле только психологического явления, естественно сопровождающего всякий способ противодействия преступлениям. Так, если бы даже имелось в виду только исправление преступников путем просветительных внушений, то на людей самовольных и самолюбивых перспектива такой опеки, хотя бы самой кроткой и рациональной, могла бы оказывать устрашающее

действие и удерживать их от преступлений. Но это не относится, очевидно, к той теории, которая видит в устрашении не косвенное последствие, а самую сущность и прямую задачу наказания.

Нравственное начало утверждает, что человеческое достоинство должно уважаться в каждом лице и что, следовательно, нельзя делать кого бы то ни было только *средством* или *орудием* для чьей бы то ни было пользы. Но по теории устрашения наказываемый преступник рассматривается именно лишь как средство для наведения страха на других и для охранения общественной безопасности. В намерение уголовного закона может, конечно, входить и собственное благо преступника: удержать его страхом наказания от совершения преступления; но раз преступление уже совершено, то этот мотив, очевидно, отпадает, и караемый преступник остается с этой точки зрения только как средство для устрашения других, то есть для посторонней ему цели, что уже прямо противоречит безусловной нравственной норме. С этой стороны устрашающее наказание было бы допустимо только как угроза, но угроза, не приводимая никогда в действие, теряет смысл. Итак, принцип уголовного устрашения мог бы быть нравственным лишь под условием своей бесполезности, и он может быть материально полезным лишь под условием безнравственного применения.

Фактически теория устрашения совсем притупила свое острие с тех пор, как во всех образованных и полуобразованных странах упразднены мучительные телесные наказания и квалифицированная смертная казнь. Ясно, что если задача наказания заключается в устрашении как самого преступника, так и других, то именно эти средства и были бы самыми действительными и целесообразными. Почему же сторонники устрашения отказываются от настоящих, единственно верных средств устрашения? Надо полагать, потому, что они считают эти средства безнравственными, противными требованиям жалости и человеколюбия. Но в таком случае устрашение уже перестает быть *определяющим* принципом наказания. Одно из двух: или смысл наказания — в устрашении, и тогда уже необходимо допустить мучительные казни, как средства по преимуществу устрашающие, или же характер наказания подчиняется нравственному принципу, и тогда нужно совсем отказаться от устрашения, как мотива по существу безнравственного *.

* В XVIII-м столетии, в разгар движения против жестокостей уголовного права, некоторые писатели старались доказать, что мучения преступ-

V

Тот факт, что в современных уголовных законодательствах исчезли наиболее последовательные виды возмездия и устрашения — исчезло именно то, что с первой из этих точек зрения должно быть признано самым справедливым, а со второй — самым полезным,— один этот факт достаточно показывает, что иная, нравственная точка зрения уже проникла в эту область и сделала в ней значительные завоевания. Вне этого несомненного и довольно быстрого прогресса остается только уголовное право народов диких и варварских, как китайцы или абиссинцы, которые, впрочем, находятся накануне утраты своего бытового обособления. Тем не менее и во всех наших, т. е. европейско-американских пенитенциарных, системах остается еще много ненужного насилия и мучительства, объясняемого только как мертвое наследие отживших принципов отмщения и устрашения. Таковы: смертная казнь, хотя и потерявшая под собою почву, но все еще упорно отстаиваемая, далее бессрочное лишение свободы, каторжные работы, ссылка в отдаленные страны с губительными жизненными условиями и т. п.

Все это систематическое мучительство возмущает нравственное сознание и изменяет первоначальное чувство к преступнику. Если жалость к обиженному или потерпевшему и побуждение защитить его вооружают нас против обидчика (преступника), то, когда общество, несоизмеримо сильнейшее, чем единичный преступник, обращает на него, уже обезоруженного, свою неодолимую вражду и делает его предметом долговременного мучительства, тогда уже *он* становится обиженным или потерпевшим, возбуждая в нас жалость и потребность защитить его. Юридическое сознание, как и практика, решительно отказались только от *последовательного проведения* принципов возмездия и устрашения, а не от самих этих идей, и существующая в образованных странах система наказаний представляет бессмысленную и безжизненную сделку между этими негодными принципами, с одной стороны, и некоторыми требованиями человеколюбия и справедливости,— с другой. В сущности мы встречаем здесь лишь

ников не только бесчеловечны, но и бесполезны даже в смысле устрашения, ибо никого не удерживают от совершения преступления. Это мнение, если бы оно было доказано, сверх своей прямой цели отнимало бы еще всякий смысл у теории устрашения вообще. Ясно в самом деле, что если даже мучительные казни недостаточны для устрашения преступников, то еще менее такое действие могут иметь наказания более мягкие.

в разной степени смягченные остатки старого зверства, и никакой объединяющей мысли, никакого руководящего начала. На почве такой сделки не может быть решен основной для нравственного сознания вопрос: лишается ли преступник фактом преступления своих человеческих прав или нет? Если *не* лишается, то каким же образом можно отнимать у него первое условие всякого права — существование, как это делается в смертной казни? Если же факт преступления лишает преступника его естественных прав, то зачем все эти юридические церемонии с бесправными существами? Эмпирически эта дилемма устраняется тем, что между преступлениями полагается различие, причем одни считаются лишающими преступника человеческих прав, а другие — только *ограничивающими* их в большей или меньшей степени. Но не только принцип и мера этих ограничений остаются неопределенными и изменчивыми, но и самое различие между двумя родами преступления оказывается произвольным и неодинаковым, смотря по местам и временам. Так, напр., на Западе политические преступления не сопровождаются лишением человеческих прав, а у нас в России еще вполне сохраняется прежний взгляд, по которому эти преступления относятся к самым тяжким. Казалось бы, однако, что такой важный факт, как превращение человека из самостоятельного и полноправного лица в страдательный материал для карательных упражнений, должен зависеть от какой-нибудь объективной причины, или определяющего начала, одинакового всегда и везде; но на деле оказывается, что в одной стране для такого превращения из лица в вещь нужно совершить простое убийство, в другой — убийство с отягчающими обстоятельствами, в третьей — какое-нибудь политическое преступление и т. д.

Такое крайне неудовлетворительное состояние этого важного дела, такая возмутительная для ума и совести легкость отношения к жизни и судьбе людей уже давно вызывает реакцию нравственного чувства, которая, к сожалению, у многих моралистов переходит в противоположную крайность, побуждая их отрицать самую идею наказания в широком смысле, т. е. как реального противодействия преступлениям. Согласно этой новейшей доктрине, всякое принуждение или насилие над кем бы то ни было непозволительно, а потому на преступника следует действовать исключительно лишь словом вразумления. Достоинство этой доктрины заключается в нравственной чистоте ее намерения, недостаток же ее в том, что это намерение не осуществляется предлагаемым способом.

Этот принцип страдательного отношения к преступникам, отрицая всякое принуждение вообще, исключает не только меры отмщения и устрашения (в чем он прав), но также и меры *предупреждения* преступлений и воспитательного воздействия на преступников. Государство с этой точки зрения не имеет права запереть, даже на время, злостного убийцу, хотя бы из обстоятельств дела было ясно, что он будет продолжать свои злодеяния; оно точно так же не имеет права поместить преступника в более нормальную среду, хотя бы даже исключительно для его собственного блага. Соответственно этому и для частного человека признается здесь непозволительным силою удержать злодея, бросающегося на свою жертву: позволяется только обратиться к нему со словами вразумления. В разборе доктрины я остановлюсь именно на этом случае частного противодействия злодеянию, как более простом и основном.

На людей испорченных, обдуманно совершающих уголовные преступления, слово разумного убеждения действует лишь в крайне редких, исключительных случаях. Приписывать заранее своему слову такую *исключительную* силу действия было бы болезненным самомнением, а ограничиваться словом без уверенности в его успехе, когда дело идет о смертельной опасности ближнего, было бы бесчеловечно. Обижаемый человек имеет право на всю возможную помощь от нас, а не на одно только словесное заступничество, которое в огромном большинстве действительных случаев может быть только комичным; и точно так же обидчик имеет право на всю нашу помощь, чтобы удержать его от дела, которое для него есть еще большее бедствие, чем для потерпевшего; только *остановивши* сначала его действие, можем мы затем со спокойною совестью *вразумлять* его *словами*. Когда, видя занесенную над жертвою руку убийцы, я ее схватываю, то будет ли это безнравственным насилием? Насилием, несомненно, будет, но безнравственного не только ничего не будет в этом насилии, а, напротив, оно будет *по совести обязательным*, прямо вытекающим из требований нравственного принципа. Удерживая человека от убийства, я *деятельно* уважаю и поддерживаю в нем человеческое достоинство, которому грозит существенный урон от исполнения его намерения. Странно было бы думать, что самый факт такого насилия, т. е. известное прикосновение мускулов моей руки к мускулам руки убийцы, с необходимыми последствиями такого прикосновения, заключает в себе что-нибудь безнравственное: ведь в таком случае было бы безнравственно

вытаскивать утопающего из воды, ибо это не обходится без большого применения мускульной силы и без некоторых физических страданий для спасаемого. Если позволительно и нравственно-обязательно вытащить утопающего из воды, хотя бы он этому сопротивлялся, то тем более — оттащить преступника от его жертвы, хотя бы и в этом случае были царапины, синяки и даже вывихи *.

Одно из двух. Или остановленный нами преступник еще не утратил человеческих чувств, и тогда он, разумеется, будет только благодарен, что его вовремя избавили от греха, не менее благодарен, чем утопавший за то, что его вытащили из воды, и, значит, в этом случае насилие, которому он подвергся, совершилось с его собственного молчаливого согласия, и право его нисколько не нарушено, так что тут и не было, собственно, никакого насилия, так как volenti non fit injuria **. Или же преступник настолько потерял человеческие чувства, что остается недовольным, что ему помешали зарезать его жертву, но к человеку в таком состоянии обращаться со словом разумного убеждения было бы уже верхом нелепости — все равно, что мертвецки пьяному говорить о пользе воздержания, вместо того чтобы облить его холодною водой.

Если бы самый факт физического насилия, т. е. применения мускульной силы, был чем-нибудь дурным или безнравственным, тогда, разумеется, употребление этого дурного средства, хотя бы для самых лучших целей, было бы непозволительно — это было бы признанием безнравственного правила, что цель оправдывает средства. Противодействовать злу злом непозволительно и бесполезно; ненавидеть злодея за его злодеяние и поэтому *мстить* ему есть нравственное ребячество. Но если я *без ненависти* к злодею, ради его собственного блага удерживаю его от преступления, то в чем же тут зло? Так как в мускульной силе самой по себе нет ничего дурного, то нравственный или безнравственный характер ее применения решается в каждом случае намерением лица и существом

---

* Но как быть, если, удерживая убийцу, мы в борьбе невольно причиним ему более тяжкие увечья и даже смерть? Это будет большое для нас несчастие, и мы будет о нем сокрушаться, как о своем *невольном* грехе; но во всяком случае *нечаянно* убить человека преступного есть меньший грех, нежели по собственному произволу допустить намеренное убийство невинного.

** «Хотящему не бывает обиды»[4], т. е. действие, на которое согласна воля того, кто это действие претерпевает, не может быть нарушением его права.

дела; разумно употребляемая для действительного блага ближних, нравственного и материального, мускульная сила есть средство *хорошее,* а вовсе не дурное, и такое ее применение не запрещается, а прямо *предписывается* нравственным принципом. Тут есть тонкая, быть может, но совершенно точная и ясная граница между нравственным и безнравственным употреблением физического принуждения. Все дело в том: противодействуя злу, как смотрим мы на злодея? Сохраняется ли у нас и к нему человеческое, нравственное отношение, имеется ли в виду и его собственное благо? Если сохраняется, если имеется, то в нашем вынужденном насилии не будет, очевидно, ничего безнравственного, никаких признаков отмщения и мучительства, тогда это насилие будет только неизбежным по существу дела условием нашей помощи ему, все равно как хирургическая операция или лишение свободы буйного сумасшедшего.

Нравственное начало запрещает делать из человека только средство для каких бы то ни было посторонних целей (т. е. не включающих в себя его собственное благо); поэтому если мы, противодействуя преступлению, видим в преступнике только средство для защиты или удовлетворения потерпевшего лица или общества, то мы поступаем безнравственно, хотя бы нашим побуждением была бескорыстная жалость к обиженному и искренняя забота о безопасности общественной. С нравственной точки зрения этого еще недостаточно, требуется *жалеть обоих,* и если мы этому следуем, если мы действительно имеем в виду общее их благо, то разум и совесть внушат нам, в какой мере и в каких формах необходимо здесь применять физическое принуждение.

Нравственные вопросы окончательно решаются совестью, и я смело предлагаю каждому обратиться к своему внутреннему опыту (мысленному, если не было иного): в каком из двух случаев совесть упрекает нас больше — в том ли, когда мы, имея возможность помешать злодеянию, равнодушно прошли мимо, сказав несколько бесполезных слов, или в том, когда мы ему действительно помешали, хотя бы ценою *некоторых* физических повреждений? Всякий понимает, что в *совершенном обществе* не должно быть никакого принуждения, но ведь это совершенство должно быть *достигнуто,* и тут уже вполне ясно, что предоставить злым и безумным людям полную свободу истребить людей нормальных отнюдь не есть правильный путь для осуществления совершенного общества. Желательна здесь не свобода зла, а организация добра. «Но,—

говорят современные софисты,— общество часто принимало за зло то, что потом оказывалось добром, и преследовало как преступников людей невинных; значит, уголовное право никуда не годно и нужно вовсе отказаться от всякого принуждения». Этот аргумент мною не выдуман — я его и слыхал и читал много раз. По такой логике ошибочная астрономическая система Птоломея есть достаточное основание, чтобы отказаться от астрономии, и из заблуждений алхимиков следует негодность химии.

Казалось бы, непонятно, каким образом помимо явных софистов люди другого ума и характера могут защищать столь несостоятельную доктрину. Но дело в том, что настоящее ее основание лежит, насколько я понимаю, не в этической, а в мистической области. Главная мысль тут такая: «то, что нам кажется злом, может быть вовсе не зло; божество, или провидение, лучше нас знает истинную связь вещей и как из кажущегося зла выводить действительное добро; сами мы можем знать и ценить только свои внутренние состояния, а не объективное значение и последствия своих и чужих действий». Должно признаться, что для ума верующего взгляд этот весьма соблазнителен, однако он обманчив. Истинность всякого взгляда проверяется тем, можно ли его логически провести до конца, не впадая в противоречия и нелепости. Этой проверки указанный взгляд не выдерживает. Если бы наше незнание всех объективных последствий своих и чужих поступков было достаточным основанием для пребывания в бездействии, то в таком случае нам не следовало бы противиться и собственным страстям и дурным влечениям. Почем знать, какие прекрасные последствия всеблагое Провидение может извлечь из чьего-нибудь блуда, пьянства, злобы на ближних и т. д.

Некто, например, ради воздержания не пошел в трактир, а между тем если бы он не воспротивился своему влечению и пошел бы туда, то на обратном пути нашел бы полузамерзшего щенка и, будучи в данном состоянии склонен к чувствительности, подобрал бы его и отогрел, а этот щенок, ставши большою собакой, спас бы утопавшую в пруду девочку, которая потом сделалась бы матерью великого человека; между тем как теперь, вследствие неуместного воздержания, расстроившего планы Провидения, щенок замерз, девочка утонула, а великий человек осужден навеки оставаться неродившимся. Другой некто, склонный к гневу, хотел дать пощечину своему собеседнику, но подумал, что это нехорошо, и удержался; а между тем если бы он не удержался, то оскорбленный воспользо-

вался бы этим случаем, чтобы подставить ему другую щеку, чем умилил бы сердце обидчика к вящему торжеству добродетели, тогда как теперь их беседа окончилась ничем. Доктрина, безусловно отвергающая всякое принудительное противодействие злу или защиту ближних силою, опирается в сущности именно на подобном рассуждении. Кто-то силою спас жизнь человека, обезоружив разбойника, на него нападавшего; но потом спасенный сделался страшным злодеем, худшим, чем разбойник,— значит, лучше бы было его не спасать? Но ведь точно такое же разочарование могло бы последовать, если бы этому человеку угрожал не разбойник, а бешеный волк.— Чтó же? Не нужно никого защищать и от диких зверей? Более того, если я спасаю кого-нибудь на пожаре или при наводнении, то также ведь может легко случиться, что спасенные будут потом крайне несчастны или окажутся ужасными негодяями, так что для них лучше было бы тогда сгореть или потонуть,— значит, не нужно никому помогать вообще ни в какой беде? Но ведь деятельная помощь ближним есть прямое и положительное нравственное требование, и если откинуть обязанность человеколюбия ради того, что внушаемые этим чувством поступки *могут* иметь *неведомые* нам дурные последствия, то отчего же на этом основании не откинуть также и обязанности воздержания и все прочие, так как ведь и они могут побуждать нас к поступкам, последствия которых могут потом оказаться пагубными, как в приведенных примерах. Но если из того, что нам кажется добром, выходит зло, то, значит, и наоборот, из того, что нам кажется злом, может выходить добро. Итак, не делать ли уж нам прямо зло, чтобы происходило добро? К счастию, вся эта точка зрения сама себя уничтожает, потому что ряд неведомых последствий может идти дальше, чем мы думаем. Так, в моем первом примере, когда поборовший свою склонность к напиткам г. X. косвенно воспрепятствовал чрез это будущему рождению великого человека,— почему мы знаем, не причинил бы этот великий человек великих бедствий человечеству, а в таком случае хорошо, что он не родился, и, следовательно, г. X. прекрасно сделал, что принудил себя остаться дома. Точно так же мы не знаем, какие дальнейшие последствия имело бы торжество добродетели вследствие великодушно перенесенной пощечины; весьма возможно, что это крайнее великодушие сделалось бы впоследствии поводом к духовной гордости, худшей, чем все прочие грехи, и погубило бы душу человека, так что г. Y. хорошо сделал, что употребил насилие над своим

гневом и помешал проявлению великодушия своего собеседника. Вообще, мы можем с одинаковым правом делать тут всякие предположения о возможностях и в ту и в другую сторону, не зная ничего достоверного. Но из того, что мы не знаем, к каким последствиям могут привести наши поступки, вовсе не следует, чтобы мы должны были воздерживаться от всяких поступков; такое заключение было бы правильно, если бы мы, напротив, знали наверное, что эти последствия будут дурными, а так как они равно могут быть и дурными и хорошими, то, значит, мы имеем здесь одинаковое основание (или, точнее, одинаковое отсутствие оснований) для действия и бездействия, и, следовательно, все это соображение о косвенных результатах наших поступков не может иметь никакого практического значения. Чтобы оно имело действительно определяющую силу для нашей жизни, нужно было бы нам не только знать ближайшие звенья в этом ряду следствий, но так как за ближайшими мы всегда вправе предположить дальнейшие, противуположного характера и разрушающие наше заключение, то, следовательно, нам необходимо было бы знать *весь ряд следствий* до конца света, что для нас недоступно.

Итак, наши действия или воздержание от действия должны определяться вовсе не соображением о их возможных, но нам неведомых косвенных последствиях, а побуждениями, *прямо* вытекающими из положительных предписаний нравственного начала. И это так не только с точки зрения собственно этической, но и с мистической. Если все относить к Провидению, то, конечно, не без ведома Провидения человек обладает разумом и совестью, которые внушают ему, чтó нужно делать в каждом случае в смысле прямого добра, независимо от всяких косвенных последствий. И если мы верим в Провидение, то, конечно, верим также и в то, что оно не допустит, чтобы чьи-нибудь действия, согласные с разумом и совестью, могли иметь окончательно дурные последствия. Если мы сознаем, что одурять себя крепкими напитками противно человеческому достоинству, или безнравственно, то совесть не позволит нам рассчитывать, не могли ли бы мы в состоянии опьянения сделать что-нибудь такое, что потом могло бы привести к хорошим последствиям. Точно так же если мы по чисто нравственному побуждению, без злобы и мести, помешали разбойнику убить человека, то нам и в голову не придет рассуждать, не вышло ли бы из этого чего-нибудь дурного, не лучше ли было допустить убийство.

Как благодаря разуму и совести мы твердо знаем, что плотские страсти — пьянство или разврат — сами по себе дурны и что должно от них воздерживаться, на основании того же разума и той же совести мы так же твердо знаем, что деятельная любовь хороша сама по себе и что должно поступать в ее смысле, реально помогать ближним и защищать их от стихий природы, от диких зверей, а также от злых и безумных людей. Поэтому если кто по чистому побуждению человеколюбия вырвет нож из рук убийцы и избавит его от лишнего греха, а жертву его от насильственной смерти или если кто употребит физическое насилие, чтобы помешать больному белою горячкой свободно бегать по улицам, то он всегда будет оправдан своею совестью и общим сознанием, как исполнивший на деле нравственное требование: помогай всем сколько можешь.

Из нашего зла Провидение, конечно, извлекает добро, но из нашего добра оно выводит еще большее добро, и, что особенно важно, этот второй род добра получается при нашем прямом и деятельном участии, тогда как то добро, которое извлекается из нашего зла, не касается нас и не принадлежит нам. Лучше быть сотрудником, нежели мертвым орудием всеблагого Промысла.

VI

Наказание, *как устрашающее возмездие* (типичный вид которого есть смертная казнь), не может быть оправдано с нравственной точки зрения, поскольку оно отрицает в преступнике человека, лишает его присущего всякому лицу права на существование и нравственное возрождение и делает из него страдательное орудие чужой безопасности. Но точно так же не оправдывается с нравственной точки зрения и равнодушное отношение к преступлению, оставляющее его без противодействия, так как здесь не принимается в уважение право обижаемых на защиту и всего общества на безопасное существование и все ставится в зависимость от произвола худших людей. Нравственное начало требует реального противодействия преступлениям и определяет это противодействие (или наказание в широком смысле этого слова, не совпадающем с понятием возмездия) как *правомерное средство деятельного человеколюбия, законно и принудительно ограничивающее внешние проявления злой воли не только ради безопасности общества и его мирных членов, но непременно также и в интересах самого преступника.* Таким образом, наказа-

ние по истинному своему понятию есть нечто многостороннее, но его различные стороны одинаково обусловлены общим нравственным началом человеколюбия, обнимающим как обиженного, так и обидчика. Терпящий от преступления *имеет право* на защиту и по возможности на вознаграждение; общество *имеет право* на безопасность; преступник *имеет право* на вразумление и исправление. Противодействие преступлениям, согласное с нравственным началом, должно осуществлять или во всяком случае иметь в виду равномерное осуществление этих трех прав.

Для защиты лиц, безопасности общества и дальнейшего блага самого преступника требуется прежде всего, чтобы виновный в преступлении был на некоторое время лишен свободы. Если расточитель, по справедливости, в интересах своих близких и в своих собственных, лишается свободы распоряжения своим имуществом, то тем более справедливо и необходимо, чтобы убийца или растлитель был лишен свободы в сфере своей деятельности. Для самого преступника лишение свободы важно особенно как *остановка* в развитии преступной воли, как возможность опомниться и одуматься.

В настоящее время участь преступника окончательно решается судом, который не только определяет его виновность, но и назначает ему наказание. Но при действительном и последовательном устранении из уголовного права мотивов отмщения и устрашения должно исчезнуть и понятие о наказании в смысле *заранее* (и в сущности *произвольно*) *предопределяемой* меры. Последствия преступления для преступника должны находиться в естественной и внутренней связи с его действительным состоянием. Суд, установивши факт виновности, должен затем определить ее вид, степень ответственности преступника и его дальнейшей опасности для общества, т. е. должен сделать диагнозу и прогнозу нравственной болезни, но предписывать бесповоротно способ и продолжительность лечения противно разуму. Ход и приемы лечения должны изменяться соответственно переменам в ходе болезни, и суд должен предоставить это дело пенитенциарным учреждениям, в ведение которых поступает преступник. Эта идея, которая еще недавно могла бы показаться неслыханною ересью, в последнее время уже получила первые начатки осуществления в некоторых странах (напр., Бельгии, Ирландии), где допускаются *условные приговоры*. В известных случаях преступник хотя присуждается к определенному наказанию, но отбывает его действительно только при повторении им того же

преступления, если же не впадает в рецидив, то остается свободным, так как первое его преступление считается за случайное. При других обстоятельствах условность приговора относится к сроку тюремного заключения, который сокращается сообразно последующему поведению преступника. Эти условные приговоры составляют в уголовном процессе шаг вперед огромной принципиальной важности.

VII

Было время, когда с людьми психически больными обращались, как с укрощаемыми зверями: сажали их на цепь, били палками и т. д. Еще лет сто тому назад (и даже меньше) это считалось совершенно в порядке вещей, теперь же об этом вспоминают с ужасом. Так как историческое движение идет все быстрее и быстрее, то я еще надеюсь дожить до того времени, когда на наши нынешние тюрьмы и каторги будут смотреть так же, как теперь все смотрят на старинные психиатрические заведения с железными клетками для больных. Теперешняя пенитенциарная система, несмотря на несомненные успехи за последнее время, все еще в значительной степени определяется древним понятием наказания как *мучения*, намеренно налагаемого на преступника, согласно принципу «поделом вору и мука».

По истинному понятию о наказании положительная его задача относительно преступника есть не физическое его мучение, а нравственное излечение или исправление. Эта идея, уже давно принимаемая различными писателями (преимущественно теологами, отчасти философами и лишь немногими юристами), вызывает против себя решительные возражения двоякого рода: со стороны юристов и со стороны антропологов известной школы. С юридической стороны утверждают, что исправлять преступника — значит вторгаться в его внутренний мир и что общество и государство не имеют на это права. Но тут есть два недоразумения. Во-первых, задача исправления преступников есть в разбираемом отношении лишь один из случаев обязательного и положительного воздействия общества (или государства) на его несостоятельных в каком-нибудь смысле и потому неполноправных членов. Отрицая такое воздействие в принципе, как вторжение во внутренний мир, придется отвергать общественное обучение детей, лечение умалишенных в общественных больницах и т. п.

И где же тут вторжение во внутренний мир? На самом деле преступник фактом преступления *обнаружил, обнажил* свой внутренний мир и нуждается в обратном воздействии, чтобы войти в его нормальные пределы. Особенно странно в этом возражении то, что за обществом признается право ставить человека в *развращающие* условия (каковы нынешние тюрьмы и каторги, не отрицаемые юристами), а право и обязанность ставить человека в условия морализующие отнимается у общества.

Второе недоразумение состоит в том, что исправление понимается как навязывание извне каких-нибудь готовых правил морали. Но зачем же неумелость принимать за принцип? Разумеется, для преступника, вообще способного к исправлению, оно главным образом есть *самоисправление,* причем внешнее содействие должно, собственно, только ставить человека в наиболее благоприятные для этого дела условия, помогать ему и поддерживать его в этом внутреннем процессе.

Возражение антропологов состоит в утверждении прирожденности и потому неисправимости преступных наклонностей. Что есть преступники наследственные и преступники прирожденные — это можно считать несомненным, что между ними есть неисправимые — это довольно трудно отрицать, но утверждение, что все или хотя бы большинство преступников неисправимы, совершенно произвольно и не заслуживает критики. Если же можно допустить только, что некоторые из преступников неисправимы, то никто не имеет возможности и права сказать заранее с уверенностью, принадлежит ли данный преступник к этим некоторым, а потому должно ставить *всех* в условия наиболее благоприятные для возможного исправления. Первое и самое важное условие есть, конечно, то, чтобы во главе пенитенциарных учреждений стояли люди, способные к такой высокой и трудной задаче,— лучшие из юристов, психиатров и лиц с религиозным призванием.

Общественная опека над преступником, поручаемая компетентным людям с целью его возможного исправления,— вот единственное понятие «наказания», или положительного противодействия преступлению, допускаемое нравственным началом. Основанная на этом пенитенциарная система, будучи более справедливою и человеколюбивою, чем нынешняя, будет, несомненно, и более действительною.

Глава шестнадцатая

Экономический вопрос с нравственной точки зрения

I

Если бы люди и народы научились ценить чужие национальные особенности, как свои собственные, если бы, далее, в каждом народе преступные личные элементы были по возможности исправлены перевоспитанием и разумною опекой с полным упразднением всех остатков уголовной свирепости, этим нравственным решением вопроса национального и вопроса уголовного не была бы еще устранена важная причина и народной вражды, и преступности — причина экономическая. За что американцы главным образом ненавидят китайцев? Конечно, не за их косы и не за мораль Конфуция, а за опасное соперничество в области материального труда. То, за что преследуют китайских рабочих в Калифорнии, за то же самое бьют итальянцев в южной Франции, Швейцарии, Бразилии. И точно так же движение против евреев, каковы бы ни были его глубочайшие причины, явную опору и видимое объяснение находит в соображениях экономических.— Что касается до личной преступности, то она хотя и не рождается, но по большей части питается и поддерживается средою нищеты, чрезмерного механического труда и неизбежного в этой среде одичания, так что и самые разумные и человеколюбивые пенитенциарные воздействия на личность отдельных преступников в общем оказались бы малоуспешными. Это дурное воздействие экономических условий современного человечества на состояние национального и уголовного вопроса зависит, конечно, от того, что это положение само по себе страдает нравственным недугом. Его ненормальность обнаруживается в самой экономической области, поскольку здесь все более и более выступает вражда общественных классов из-за имуществ, грозящая во многих странах Западной Европы и Америки открытою борьбою не на живот, а на смерть.

Для человека, стоящего на нравственной точке зрения, так же невозможно принимать участие в этой социально-экономической вражде, как и во вражде между нациями и племенами. И вместе с тем невозможно для него оставаться равнодушным к материальному положению его ближних. Если элементарное нравственное чувство жалости, получившее свою высшую санкцию в евангелии, требует от нас накормить голодного, напоить жаждущего

и согреть зябнущего [1], то это требование, конечно, не теряет своей силы тогда, когда эти голодные и зябнущие считаются миллионами, а не единицами. И если я *один* этим миллионам помочь не могу, а следовательно, и не обязан, то я могу и обязан помогать им *вместе с другими*, моя личная обязанность переходит в собирательную — не в чужую, а в мою же собственную, более широкую обязанность, как участника в собирательном целом и его общей задаче. Самый факт экономических бедствий есть свидетельство, что экономические отношения не связаны как должно с началом добра, не организованы нравственно. Целая мнимонаучная школа экономических анархистов-консерваторов прямо отрицала и еще отрицает, хотя без прежней самоуверенности, всякие этические начала и всякую организацию в области хозяйственных отношений, и ее господство немало способствовало возникновению анархизма революционного. С другой стороны, многочисленные разновидности социализма, не только радикального, но и консервативного, более обнаруживают присутствие болезни, нежели представляют действительные средства исцеления.

Несостоятельность ортодоксальной политической экономии (либеральной или, точнее, анархической) заключается в том, что она *отделяет* принципиально область хозяйственную от нравственной, а несостоятельность всякого социализма заключается в том, что он допускает между этими двумя различными, хотя и нераздельными областями более или менее полное *смешение*, или ложное единство.

II

Безнравственно по существу всякое практическое утверждение чего-нибудь вне его должной связи или соотношения со всем. Так, когда частная, обусловленная и потому зависимая деятельность утверждается сама по себе, как безусловно самостоятельная и целая жизненная сфера, то такое утверждение, будучи в теории ложным, на деле безнравственно и может порождать только бедствия и грехи.

Признавать в человеке только деятеля экономического — производителя, собственника и потребителя вещественных благ — есть точка зрения ложная и безнравственная. Упомянутые функции не имеют сами по себе значения для человека и нисколько не выражают его существа и достоинства. Производительный труд,

обладание и пользование его результатами представляют одну из сторон в жизни человека или одну из сфер его деятельности, но истинно человеческий интерес вызывается здесь только тем, *как* и *для чего* человек действует в этой определенной области. Как свободная игра химических процессов может происходить только в трупе, а в живом теле эти процессы связаны и определены целями органическими, так точно свободная игра экономических факторов и законов возможна только в обществе мертвом и разлагающемся, а в живом и имеющем будущность хозяйственные элементы связаны и определены целями нравственными, и провозглашать здесь laissez faire, laissez passer [2] — значит говорить обществу: умри и разлагайся!

Конечно, в основе всей этой экономической области лежит нечто простое и роковое, само по себе из нравственного начала не вытекающее,— необходимость труда для поддержания своего существования. Нет, однако, и не было такого низменного состояния в жизни человечества, когда эта простая материальная необходимость не осложнялась бы нравственным вопросом. Нужда заставляет дикаря-полузверя промышлять себе средства к жизни, но при этом он может или думать только о себе одном, или же в свою нужду включать также нужду своей самки и детенышей. Если лов был неудачен, он может поделиться с ними и скудною добычею, оставаясь сам впроголодь, или же может забрать все себе, а их бросить на произвол судьбы, или, наконец, может убить их с тем, чтобы наесться их мяса. Но на каком бы из этих способов действия он ни остановился, едва ли найдется такой правоверный служитель науки, который увидит здесь роковое действие политико-экономических «законов».

Хотя необходимость трудиться для добывания средств к жизни есть действительно нечто роковое, от человеческой воли не зависящее, но это есть только толчок, понуждающий человека к деятельности, дальнейший ход которой определяется уже причинами психологического и этического, а вовсе не экономического свойства.— При некотором осложнении общественного строя не только результаты труда и способ пользования ими — не только «распределение» и «потребление»,— но и самый труд вызывается кроме житейской нужды еще другими побуждениями, не имеющими в себе ничего физически принудительного или рокового, например — чтобы назвать самые распространенные — страстью к приобретению и жаждою наслаждений. Так как не только нет эконо-

мического закона, которым бы определялась степень корыстолюбия и сластолюбия для всех людей, но нет и такого закона, в силу которого эти страсти были бы вообще неизбежно присущи человеку, как роковые мотивы его поступков, то, значит, поскольку экономические деятельности и отношения определяются этими душевными расположениями, они имеют свое основание *не* в экономической области и никаким «экономическим законам» *не* подчиняются с необходимостью.

Возьмем самый элементарный и наименее спорный из этих так называемых законов, именно тот, согласно которому цена товаров определяется отношением между спросом и предложением. Это значит: чем товар больше требуется и чем его при этом меньше налицо, тем он дороже стоит, и наоборот.

Представим себе, однако, богатого, но благотворительного товаровладельца, который решил при повысившемся от тех или других причин спросе на имеющийся у него в постоянном количестве предмет необходимого потребления не повышать цены или даже понизить ее для блага нуждающихся ближних,— это будет нарушением предполагаемого экономического «закона», а между тем при всей необычности такого явления, конечно, никто не найдет его невозможным или сверхъестественным.

Допустим, что если бы дело зависело только от доброй воли частных лиц, то можно было бы в области экономической смотреть на великодушные мотивы как на quantité négligeable [3] и строить все на прочном основании своекорыстия. Но мы знаем, что во всяком обществе есть общая правительственная власть, непременное назначение которой состоит в ограничении частного своекорыстия, и мы знаем немало исторических примеров, когда в силу этого своего назначения такая власть не только отнимала у обычного и естественного (с точки зрения своекорыстия) порядка этот обычный и естественный характер, но даже превращала прежде обычное прямо в невозможное, а прежним исключениям, напротив, давала силу всеобщей необходимости. Так, например, в течение двух с половиною веков в России помещики, отпускавшие на волю своих крестьян целыми общинами и при этом снабжавшие их земельным наделом, были самым редким, в высшей степени необыкновенным исключением, тогда как обыкновенный порядок, или «закон», взаимных отношений между помещиками и крестьянами состоял в том, что последние вместе с землею составляли собственность первых. Но с замечательною быстротою и полнотою этот общий закон

доброю волей правительства превращен был в практически невозможное беззаконие, а прежнее редкое исключение сделано безусловно обязательным правилом, уже не допускающим никаких исключений. Точно так же исключительный случай торговца, не повышающего цену необходимого товара при усиленном спросе, превращается в общее правило, как только правительство находит нужным регулировать цены товаров; и тут это прямое нарушение мнимого «закона» становится действительным законом, хотя не «естественным», а положительным или государственным.

Должно заметить, что при всем различии этих двух понятий — закона природы и закона положительного или государственного — этот последний, хотя и есть дело рук человеческих, уподобляется, однако, первому, поскольку в пределах своего действия имеет силу непреложную, не допуская *никакого* непредвиденного исключения *; тогда как мнимые законы экономические никогда такого значения не имеют и во всякий момент могут быть беспрепятственно нарушены и отменены нравственною волей человека. *Ни один,* безусловно, помещик в России, *в силу* закона 1861 г., не может теперь продавать или покупать крестьян иначе как в сновидении, тогда как, с другой стороны, ничто не препятствует любому добродетельному петербургскому домовладельцу даже наяву, *вопреки* «закону» об отношении спроса к предложению, понизить цену на квартиры в видах чисто филантропических, и если весьма немногие пользуются случаем это сделать, то это доказывает никак не силу экономики, а только слабость добродетели у этих лиц; ибо как только этот недостаток личного человеколюбия будет восполнен требованием закона государственного, так цены сейчас же понизятся и «железная» необходимость экономических законов сразу окажется хрупкою, как стекло. Эта очевидная истина признается в настоящее время писателями, совершенно чуждыми всякого социализма, как, например, Лавеле; а еще раньше Дж. Ст. Милль, желая сохранить за политическою экономией характер точной науки и вместе с тем избегнуть слишком явного противоречия с действительностью, сочинил такой компромисс: допуская, что экономическое *распределение* продуктов труда зависит от человеческой воли и может подлежать ее нравственным целям, он настаивал на том, что *производство*

---

* И прямое нарушение закона злою волей предвидено законом же как преступление, вызывающее по закону же соответственное наказание.

всецело подчиняется экономическим законам, имеющим здесь силу законов естественных [4],— как будто производство совершается не в тех же самых общих условиях и зависит не от тех же самых сил и деятелей человеческих, как и распределение. Впрочем, эта противонаучная, схоластическая дистинкция не имела успеха и была одинаково отвергнута обеими сторонами, между которыми Милль думал чрез нее занять посредствующее положение.

Само собой разумеется, что свобода человека как личности и как общества от предполагаемых естественных законов материально-экономического порядка не находится ни в какой прямой связи с метафизическим вопросом о свободе воли. Утверждая, напр., свободу петербургского домовладельца от мнимого закона, определяющего цены отношением спроса к предложению, я вовсе не разумею, что всякий из этих домовладельцев, *каков бы он ни был* сам по себе, может сейчас понизить цену своих квартир при усилившемся спросе на них,— я стою только за ту очевидную истину, что при *достаточной силе* нравственных побуждений у данного лица, частного и тем более правительственного, никакая предполагаемая экономическая необходимость не помешает ему подчинить материальные соображения нравственным в том или другом деле, а отсюда логически следует, что никаких естественных законов, действующих независимо от качества воли данных лиц, в этой области вовсе не существует. Я не отрицаю закономерности человеческих действий, а возражаю только против выдуманного сто лет тому назад особого рода закономерности материально-экономической, независимой от общих условий психологической и нравственной мотивации. Все, что существует в предметах и явлениях экономической области, происходит, с одной стороны, от внешней природы и подчинено в силу этого материальной необходимости (механическим, химическим, биологическим законам), а с другой стороны, определяется действием человека, которое подчинено необходимости психологической и нравственной; и так как никакой еще причинности, кроме природной и человеческой, нельзя найти в предметах и явлениях экономического порядка, то, значит, никакой еще особой самостоятельной необходимости и закономерности здесь нет и быть не может.

Указание на тот факт, что недостаток нравственных побуждений у частных лиц успешно восполняется государственным законодательством, которое упорядочи-

вает экономические отношения в нравственном смысле в видах общего блага, не предрешает вопроса о том, в какой мере и в какой форме желательно такое упорядочение для будущего. Несомненно только то, что самые факты государственного воздействия в этой области (например, законодательное регулирование цен) непреложно доказывают, что данные экономические отношения не выражают собою никакой естественной необходимости; ибо ясно, что законы природы не могли бы быть отменяемы законами государственными.

III

Так как подчинение материальных интересов и отношений в человеческом обществе каким-то особым, *от себя действующим* экономическим законам есть лишь вымысел плохой метафизики, не имеющий и тени основания в действительности, то в силе остается общее требование разума и совести, чтобы и эта область подчинялась высшему нравственному началу, чтобы и в хозяйственной своей жизни общество было организованным осуществлением добра.

Никаких самостоятельных экономических законов, никакой экономической необходимости нет и быть не может, потому что явления хозяйственного порядка мыслимы только как деятельности человека — существа нравственного и способного подчинять все свои действия мотивам чистого добра. Самостоятельный и безусловный закон для человека, как такого, один — нравственный, и необходимость одна — нравственная. Особенность и самостоятельность хозяйственной сферы отношений заключается не в том, что она имеет свои роковые законы, а в том, что она представляет по существу своих отношений особое, своеобразное *поприще* для применения единого нравственного закона, как земля отличается от других планет не тем, что имеет какой-нибудь свой самобытный источник света (чего у нее в действительности нет), а только тем, что по своему месту в солнечной системе она особым, определенным образом воспринимает и отражает единый общий свет солнца.

С этою истиною сталкиваются и разбиваются о нее не только теории школьных экономистов, но и противоположные им на первый взгляд стремления социалистов. В своей критике существующего экономического строя, в своих декламациях против имущественного неравенства, против своекорыстия и бесчеловечия богатых классов

социалисты как будто становятся на точку зрения нравственного начала и одушевляются добрым чувством жалости к труждающимся и обремененным. Но если обратиться к положительной стороне их воззрения, то мы легко увидим, что оно находилось сперва в двусмысленном, а затем перешло и прямо во враждебное отношение к нравственному началу.

Глубочайшая основа социализма впервые выражена в замечательном учении сен-симонистов, провозгласивших своим девизом восстановление прав (реабилитацию) материи в жизни человечества. Конечно, материя имеет права, и чем менее эти права уважаются в принципе, тем более они дают себя знать на деле. Но в чем же состоят эти права? Их можно разуметь не только в различных, но и в прямо противуположных смыслах. Область материальных отношений (ближайшим образом экономических) имеет право на то, чтобы стать предметом нравственного действия человека, имеет право на осуществление или воплощение в ней высшего, духовного начала, *материя имеет право на свое одухотворение* — вот первый смысл этого принципа — смысл совершенно истинный и в высшей степени важный. Было бы несправедливо утверждать, что этому смыслу оставались вполне чужды первоначальные системы социализма, но они на нем не сосредоточились, не развили его, и очень скоро этот проблеск лучшего сознания оказался только обманчивым огоньком над тем болотом плотских страстей, которое понемногу втянуло в себя столько благородных и вдохновенных душ.

По другому и более распространенному смыслу провозглашенной идеи о правах материи фактическое падение сен-симонистов получает прямое оправдание и возводится в принцип: материальная жизнь человечества не есть лишь особая область действия или применения нравственных начал, а имеет и в человеке и для него свое собственное, совершенно самостоятельное и полноправное материальное начало — инстинкта или страсти, которому должен быть предоставлен полный простор, так чтобы нормальный общественный порядок естественно вытекал из взаимного восполнения и чередования личных страстей и интересов (основная мысль Фурье) [5]. При этом уже нет ни возможности, ни надобности, чтобы этот «нормальный» порядок был порядком нравственным. Отчуждение от высших, духовных интересов становится необходимым, как только признается за материальною стороною жизни человеческой особое, самостоятельное и принципиальное значение. Нельзя служить двум господам, и господствующее поло-

жение в социализме, естественно, достается тому началу, под знаменем которого выступило все это движение, т. е. началу материальному, ему всецело подчиняется область отношений экономических, которая затем признается главною, основною, единственно реальною, всеопределяющею в жизни человечества. В этом пункте исчезает внутреннее различие между социализмом и враждебною ему буржуазною экономией.

По правде, если современное состояние образованного мира ненормально в нравственном смысле, то виною этого не то или другое учреждение само по себе, а общее понимание и направление жизни в современном обществе, в силу которых главным делом все более и более становится вещественное богатство и сам общественный строй решительно превращается в *плутократию*. Общественная безнравственность заключается не в индивидуальной и наследственной собственности, не в разделении труда и капитала, не в неравенстве имуществ, а именно в плутократии, которая есть извращение должного общественного порядка, возведение низшей и служебной по существу области — экономической — на степень высшей и господствующей и низведение всего остального до значения средства и орудия материальных выгод. Но к этому извращению, только с другой стороны, приводит и социализм. Если для представителя плутократии нормальный человек есть прежде всего капиталист, а потом уже — per accidens [6] гражданин, семьянин, образованный человек, член какого-нибудь религиозного союза, то ведь и с точки зрения социализма все остальные интересы теряют значение, отступают на задний план, если не совсем исчезают, перед интересом экономическим, и здесь так же низшая (по природе своей), материальная область жизни, промышленная деятельность, становится решительно преобладающею, закрывает собою все остальное. То обстоятельство, что социализм изначала — даже в самых идеалистических своих выражениях — ставит нравственное совершенство общества в прямую и всецелую зависимость от его хозяйственного строя и хочет достигнуть нравственного преобразования или перерождения исключительно лишь путем экономического переворота, ясно показывает, что он в сущности стоит на одной и той же почве с враждебным ему мещанским царством — на почве господства материального интереса. У обеих сторон один и тот же девиз: «О хлебе едином жив будет человек» [7] Если для представителя плутократии значение человека зависит от обладания вещественным богатством в качестве собственника или приобретате-

ля, то для последовательного социалиста точно так же человек имеет значение лишь как обладатель материального благосостояния, но только в качестве производителя; и здесь и там человек берется как экономический деятель, отвлеченно от других сторон его существа, и здесь и там окончательною целью и верховным благом признается экономическое благосостояние, и борьба между двумя враждебными станами не принципиальная, т. е. не из-за содержания принципа, а только из-за объема его осуществления: одних озабочивает материальный интерес капиталистического меньшинства, а других тоже материальный интерес рабочего большинства, и, насколько само это большинство, сам рабочий класс начинает заботиться исключительно о своем материальном интересе, очевидно, и этот класс оказывается столь же своекорыстным и теряет всякое нравственное преимущество перед своими противниками. При этом социализм проводит в известном отношении принцип материального интереса с большею последовательностью и полнотою, нежели противная сторона. Если плутократия, искренно преданная лишь своему экономическому интересу, допускает, однако, хотя и с подчиненным значением, существование и других жизненных начал с соответствующими самостоятельными учреждениями, каковы государство и церковь, то социализм в своем чистом выражении решительно отрицает все это: для него человек есть исключительно только производитель и потребитель, и общество человеческое — только экономический союз — союз рабочих — хозяев без всяких других существенных различий; и если *преобладание* вещественных интересов — хозяйственного, промышленного и финансового элемента — составляет отличительную черту буржуазии или мещанского царства, то последовательный социализм, который хочет окончательно ограничить жизнь человечества исключительно этими низшими интересами, никак не есть антитеза, а лишь крайнее выражение, последнее заключение односторонней буржуазной цивилизации.

Социалисты и их видимые противники — представители плутократии — бессознательно подают друг другу руку в самом существенном. Плутократия своекорыстно подчиняет себе народные массы, распоряжается ими в свою пользу, потому что видит в них лишь рабочую силу, лишь производителей вещественного богатства; социализм протестует против такой «эксплуатации», но этот протест поверхностен, лишен принципиального основания; ибо сам социализм окончательно признает в человеке *только* (или

во всяком случае более и прежде всего) экономического деятеля, а в этом качестве нет ничего такого, что *по существу* должно бы было ограждать человека от всякой эксплуатации. С другой стороны, то исключительное значение, которое в современном мещанском царстве принадлежит материальному богатству, естественно побуждает прямых производителей этого богатства — рабочие классы — к требованию равномерного пользования теми благами, которые без них не могли бы существовать и на которые их приучают смотреть как на самое важное в жизни, так что сами господствующие классы своим практическим материализмом вызывают и оправдывают в подчиненных рабочих классах социалистические стремления. А когда испуг перед социальною революцией вызывает у плутократов неискреннее обращение к идеальным началам, то оно оказывается бесполезною игрой: наскоро надетые маски морали и религии не обманут народных масс, которые хорошо чувствуют, где настоящий культ их господ *, и, усвоив этот культ от своих хозяев, рабочие, естественно, сами хотят быть в нем жрецами, а не жертвами.

Обе враждебные стороны обусловливают себя взаимно и не могут выйти из ложного круга, пока не признают и не примут на деле простого и несомненного, но ими забытого положения, что значение человека, а следовательно, и человеческого общества не определяется по существу экономическими отношениями, что человек не есть прежде всего производитель материальных полезностей или рыночных ценностей, а нечто гораздо более важное, а что, следовательно, и общество также есть нечто большее, чем хозяйственный союз **.

---

* Несколько лет тому назад появился, но прошел незамеченным удивительно характерный образчик плутократического лицемерия — статья известного (с тех пор умершего) Жюля Симона о трех главных бедствиях современного общества: упадке религии, семьи и... *ренты* [8]. О религии в семье говорится вяло и туманно, но строки о каком-то понижении процента с капитала (если не ошибаюсь, с 4 % на $2^1/_2$ %) были написаны кровью сердца.

** Эти указания на то, что социализм и плутократия совпадают в общем им материалистическом принципе, высказанные мною восьмнадцать лет тому назад (к XIV главе «Критики отвлеченных начал», появившейся сперва в «Русском Вестнике» 1878 г.) [9], вызвали против меня упреки в неверном представлении и несправедливой оценке социализма. Теперь я могу не отвечать на эти упреки, так как они блистательно опровергнуты дальнейшею историей самого социалистического движения, которое теперь в главном русле своем решительно определилось как *экономический материализм.*

IV

Для истинного решения так называемого «социального вопроса» прежде всего следует признать, что норма экономических отношений заключается не в них самих, а что они подлежат общей нравственной норме, как особая область ее приложения. Триединое нравственное начало, определяющее наше должное положение относительно Бога, людей и материальной природы, находит свое всецелое и нераздельное применение в области экономической, причем по особому свойству этой области получает особое значение последний член нравственного триединства — отношение к материальной природе или к *земле* (в широком смысле этого слова). Нравственный характер это третье отношение может иметь только тогда, когда оно не обособляется от двух первых, а обусловливается ими в их нормальном положении.

Область экономических отношений по содержанию своему исчерпывается общими понятиями *производства* (труда и капитала), *распределения* собственности и *обмена* ценностей. Разберем эти основные понятия с точки зрения нравственной, начиная с самого основного из них — понятия *труда*. Мы знаем, что первый толчок к труду дается материальною необходимостью, но для человека, признающего над собою безусловно совершенное начало действительности, или волю Божию, всякая необходимость есть выражение этой воли. С этой стороны труд есть *заповедь* Божия. Эта заповедь требует, чтобы мы с усилием (в поте лица) [10] возделывали землю, т. е. обрабатывали материальную природу. Для кого? Во-первых, для себя и для своих ближних. Этот ответ, ясный на самых элементарных ступенях нравственного состояния, конечно, сохраняет свою силу и при дальнейшем развитии, причем только понятие «ближних» расширяется в своем объеме. Первоначально мои ближние — только те, с которыми я связан кровным родством или личным чувством, а под конец — это все. Самый талантливый из представителей экономического индивидуализма — Бастиа, защищая принцип «каждый для себя», отделывается от упрека в эгоизме указанием на ту экономическую гармонию, в силу которой каждый, заботясь только о себе (и о своих), невольно, по самой природе общественных отношений, работает и на пользу всех, так что личный интерес на деле гармонирует с общим. Но это во всяком случае была бы лишь та натуральная гармония, по которой, например, известные насекомые, думая только о сладкой пище для себя, невольно

способствуют оплодотворению растений, перенося их пыльцу куда следует [11]. Такая гармония свидетельствует, конечно, о премудрости Творца, но не делает из насекомых нравственных существ. Человек же *есть* нравственное существо, а потому натуральная солидарность для него недостаточна: он должен не только трудиться для всех, участвовать в общем деле, но еще *знать* и *хотеть* такого участия. Кто отказывается признать эту истину в принципе, тот почувствует ее фактическую силу в финансовых крахах и хозяйственных кризисах. Ведь и виновники и жертвы этих аномалий именно такие люди, которые трудятся для себя,— отчего же естественная гармония не согласовала их интересов и не упрочила их благосостояния? Значит, для того чтобы всякий, трудящийся для себя, трудился вместе с тем и для всех, недостаточно естественной связи экономических отношений, а нужно *сознательное направление их к общему благу.*

Выставлять своекорыстие или личный интерес как основное побуждение труда — значит отнимать у самого труда значение всеобщей заповеди, делать его чем-то случайным. Если я тружусь только для благосостояния своего и своих, то, раз я имею возможность достигать этого благосостояния помимо труда, я тем самым теряю единственное (с этой точки зрения) побуждение к труду. А если бы оказалось, что целый класс или группа людей могут благоденствовать посредством хищений, обманов, эксплуатации чужого труда, то что же этому можно было бы противопоставить принципиально с точки зрения свободного своекорыстия? Естественную гармонию, которая упразднит такие злоупотребления? Но где же была эта естественная гармония в долгие века рабства, феодализма, крепостного права? Или, может быть, кровопролитные междоусобия, упразднившие феодализм в Европе и рабство в Америке, были именно выражением, только немного запоздалым, естественной гармонии? Но в таком случае не видно, чем же эта гармония отличается от дисгармонии и чем свобода гильотины лучше стеснений государственного социализма.— Если же естественная гармония, понимаемая в серьезном смысле, оказывается недостаточною против экономических злоупотреблений свободного своекорыстия со стороны лиц и классов и приходится прибегнуть к ограничениям этой свободы во имя высшей правды, то позволительно ли и благородно ли вспоминать о правде только в крайнем случае, ставить ее в конце, а не в начале общественного устроения? Не только непозволительно и неблагородно, но и бесполезно. Ибо такая нравственность

ex machina никакой внушительной и пленительной силы не имеет, никто ей не поверит, никого она ни от чего не удержит, и останется одно только голое принуждение — сегодня в одну сторону, завтра в другую.

Принцип индивидуалистической свободы интересов, когда усвояется сильными, не заставляет их сильнее трудиться, а порождает древнее рабовладельчество, средневековое господское право и современное экономическое кулачество, или плутократию. Усвоенный слабыми, которые, однако, сильны как большинство, как масса, этот принцип свободного своекорыстия не заставляет их дружнее работать, а создает только почву завистливого недовольства, на которой затем вырастают бомбы анархистов. Бастиа, охотно выражавший свои мысли в популярных диалогах, если бы дожил до наших дней, мог бы сам играть главную роль в таком, например, разговоре:

Анархист. Из особого благорасположения к вам, г. Бастиа, предупреждаю вас: убирайтесь отсюда куда-нибудь подальше, ибо я намерен немедленно взорвать эту местность по случаю присутствия в ней разных тиранов и эксплуататоров.

Бастиа. Какое ужасное положение! Но подумайте: ведь вы окончательно компрометируете принцип человеческой свободы!

Анархист. Напротив — мы его осуществляем.

Бастиа. Кто внушил вам эти адские идеи?

Анархист. Вы.

Бастиа. Какая неправдоподобная клевета!

Анархист. Нет, это точная истина. Мы ваши ученики. Разве вы не доказывали, что корень всего зла есть вмешательство общественной власти в свободную игру единичных интересов, разве вы не осуждали беспощадно всякую намеренную организацию труда, всякий принудительный общественный порядок? Но то, что осуждено как зло, должно быть разрушено. Мы переводим в дело ваши слова и избавляем вас от черной работы.

Бастиа. Я боролся только против государственного вмешательства в экономическую жизнь и против искусственных организаций труда, выдумываемых социалистами.

Анархист. Нам нет дела до социалистов; если они фантазируют, тем хуже для них. *Мы* не фантазируем. Мы восстаем против одной только организации,— против той, которая действительно существует и называется общественным порядком. Эти города и фабрики, биржи и академии, администрация, полиция, войско, церковь — разве все это из земли выросло, разве это не произведения искус-

ственной организации? Значит, по-вашему же, все это есть зло и должно быть уничтожено...

Бастиа. Если бы и так, то во всяком случае не путем насилий и бедствий!

Анархист. Что такое бедствие? Вы же прекрасно объяснили, что из кажущихся бедствий выходит действительное общее благо, вы во всех случаях так остроумно различали между тем неважным, *что видно,* и тем важным, *чего не видать.* В настоящем случае то, что видно,— это летящие коробки от сардинок, разрушенные здания, изуродованные трупы — это видно, но не важно; а то, чего не видно и что есть единственно важное,— это будущее человечество, в котором не будет уже никакого «вмешательства» и никакой «организации» — за истреблением тех лиц, учреждений и классов, которые могли бы вмешиваться и организовать. Вы проповедовали принцип анархии, мы произведем анархию на деле...

Бастиа. Жандарм, жандарм! Хватайте его скорее, пока он нас с вами не взорвал. Что же вы? О чем вы размышляете?

Жандарм. Я размышляю вот о чем. С точки зрения свободного индивидуального интереса — на которую я тоже стал, прочтя ваши красноречивые доводы,— что́ для меня выгоднее: взять ли этого молодца за шиворот или же поскорее вступить с ним в естественную гармонию интересов?

V

Вопреки мнимой экономической гармонии очевидность заставляет признать, что, исходя из частного, материального интереса как цели труда, мы приходим не к общему благу, а только к общему раздору и разрушению. Напротив, идея общего блага в истинном, нравственном смысле, т. е. блага всех и каждого, а не большинства только,— идея такого блага, поставленного как принцип и цель труда, заключает в себе и удовлетворение всякого частного интереса в его должных пределах.

Если с нравственной точки зрения всякий человек — будь он земледельцем, писателем или банкиром — должен трудиться с сознанием и желанием общеполезности своего труда, если он должен смотреть на него как на обязанность исполнения воли Божией и служения всеобщему благосостоянию ближних, то эта обязанность, именно как всеобщая, предполагает, что все таким же образом должны относиться к этому человеку, т. е. ставить его не как орудие только, но и как предмет или цель общей деятельности, что общество

имеет обязанность признавать и обеспечивать *право* каждого на самостоятельное пользование — для себя и для своих — *достойным* человеческим существованием. Достойное существование возможно при добровольной нищете — той, которую проповедывал св. Франциск и в которой живут наши странствующие богомольцы; но оно делается невозможным при такой работе, в которой все значение человека сводится к роли простого орудия для производства или перемещения вещественных богатств. Вот, например:

«Смотрим на работу крючников; несчастные, полуголые татары выбиваются из сил; больно смотреть, как сразу оседает согнутая спина под грузом от 8 до 18 пудов (я не преувеличиваю в последней цифре); этот каторжный труд оплачивается пятью рублями с тысячи пудов. Крючник может заработать maximum рубль в сутки, неся работу вола и непременно надрывая свои силы; более 10 лет такой каторги редко кто выдерживает, и двуногия вьючные животные делаются калеками, паралитиками...» (Нов[ое], Вр[емя], № 7356) [12]. Кто не видал волжских «крючников», тот, наверное, видел в больших гостиницах «коридорных», которые, задыхаясь и надрываясь, тащат многопудовые сундуки на четвертый или пятый этаж. И это в век машин и всяких утонченностей! Никого не поражает наглядная несообразность: приезжает в гостиницу постоялец с поклажей; хотя ему самому взойти на лестницу было бы только полезным упражнением, но он садится в подъемную машину, а вещи его, для которых, казалось бы, машина именно и предназначена, взваливаются на спину «коридорного», который, таким образом, оказывается даже не орудием другого человека, а орудием его вещей, орудием орудия!

Кроме тех случаев, когда труд несовместим с человеческим достоинством по своему исключительно и грубо механическому характеру и по чрезмерному напряжению мускульной силы, которого он требует, такая же несовместимость с человеческим достоинством или безнравственность работы должна быть признана и тогда, когда труд, сам по себе не тяжелый и не унизительный, по своей ежедневной продолжительности поглощает *все* время и *все* силы рабочего, так что те немногие часы, которые прерывают работу, необходимо отдаются физическому отдыху, а для мыслей и забот идеального и духовного порядка не остается времени и сил *. Кроме часов отдыха существуют, конечно,

* Кондукторы конно-железных дорог, напр., в Петербурге работают более 18 часов в сутки за плату в 25 или 30 рублей в месяц (см. Нов[ое] Вр[емя], № 7357) [13].

целые дни отдыха — воскресенье и другие праздники. Но истощающий и притупляющий физический труд, которым заняты все будни, вызывает в праздник естественную реакцию — потребность разгула и самозабвения, которым и отдаются эти дни.

«Но не будем долго останавливаться на впечатлении, которое производят отдельные, хотя бы и многочисленные факты, доступные нашему наблюдению. Обратимся к статистике и спросим ее, насколько заработная плата удовлетворяет необходимые потребности работника? Оставляя в стороне размеры заработной платы в разных видах труда, качество пищи, размеры жилища, мы спросим статистику только о продолжительности жизни людей в зависимости от их занятий. На что мы получаем такой ответ: сапожники живут в среднем 49 лет, книгопечатники —48,3, портные — 46,6, столяры —44,7, кузнецы —41,8, токари —41,6, каменотесы —33. А средняя жизнь чиновников, капиталистов, духовных, оптовых торговцев составляет 60—69 лет *. Возьмем данные о смертности в зависимости от размеров жилищ и высоты квартирной платы по частям города — и мы найдем, что в местностях города, населенных бедными, преимущественно рабочими людьми с низкой квартирной платой, смертность гораздо выше, нежели в частях города с относительно большим числом богатых обитателей. Для Парижа эту связь установил Вилларме еще в 20-х годах настоящего века: он вычислил, что за пятилетие 1822—26 гг. во II округе Парижа, со средней годовой платой за квартиру в 605 франков, 1 умерший приходился на 71 жителя, а в XII, со средней квартирной платой в 148 фр., умирал 1 из 44. Однородные данные имеем мы и для многих других городов, в том числе и для Петербурга» **. Отсюда выводится следующее справедливое заключение: «Кто не считает работника орудием производства, а признает в нем, как и в каждом человеке, свободную и самоцельную личность, тот не может считать нормальною среднюю жизнь в 40 лет, если люди зажиточных классов доживают в среднем до 60—70. Эту возможно долгую в современных общественных условиях жизнь мы считаем нормальною. Всякое отклонение от этого уровня вниз, если оно не может быть объяснено особенностями данных занятий, должно быть приписано только чрезмерному труду и недостаточному доходу, не

---

* Цитируемый автор ссылается здесь на *Haushofer*, Lehrbuch der Statistik. Все приведенные цифры относятся, по-видимому, к Западной Европе [13].

** *А. А. Исаев*. Начала политической экономии, изд. 2-е, с. 254—5 [14].

позволяющему покрыть самые необходимые потребности, удовлетворить наименьшие требования гигиены относительно пищи, одежды и жилища» *.

Безусловное значение человека основано, как мы знаем, на лежащей в его разуме и воле *возможности* бесконечного совершенствования, или, по выражению отцов церкви, обожествления (θέωσις). Эта возможность не переходит у нас в действительность непосредственно, одним полным актом, потому что тогда человек был бы уже равен Богу, что противно истине,— эта внутренняя потенция становится все более и более действительностью, для чего требуются определенные реальные условия. Обыкновенный человек, на многие годы оставленный на необитаемом острове или в абсолютно одиночном заключении, не только лишен возможности улучшаться умственно и нравственно, но обнаруживает, как известно, быстрый прогресс в направлении к явному звероподобию. Так же, в сущности, и человек, всецело поглощенный материальною работою, если не впадает в полное одичание, то во всяком случае не может уже думать о деятельном осуществлении своего высшего человеческого значения. Итак, с нравственной точки зрения требуется, чтобы всякий человек имел не только обеспеченные средства к существованию (т. е. пищу, одежду и жилище с теплом и воздухом) и достаточный физический *отдых*, но чтобы он мог также пользоваться и *досугом* для своего духовного совершенствования. Это и *только это* требуется *безусловно* для всякого крестьянина и рабочего, *лишнее же от лукавого.*

Противники нравственного улучшения социально-экономических отношений утверждают, что так как для доставления рабочим сверх обеспеченного материального существования еще досуга для возможного обеспечения их умственного и нравственного развития потребуется, не понижая заработной платы, сократить число рабочих часов, то это приведет и к сокращению производства, т. е. к экономическому упадку или регрессу. Допустим *пока,* что сокращение рабочих часов при той же заработной плате действительно ведет неизбежно к сокращению производства. Но почему *временное (однократное)* сокращение производства есть непременно упадок или регресс? Ведь после приведения рабочего времени к известной норме положительные причины, обусловливающие увеличение производства, каковы: технические усовершенствования, пространственное сближение областей и стран вследствие новых путей

---

* Там же, с. 226.

сообщения и бытовое сближение различных классов — все эти причины, вполне или отчасти независимые от заработной платы и рабочего времени, будут продолжать свое действие, и общее количество производства опять начнет возрастать; даже и в то время, когда это возрастание еще не достигнет прежнего уровня, производство предметов жизненной необходимости для отдельных людей и для государства, очевидно, не сократится, и все сокращение падет только на предметы роскоши. Но какая же грозит беда обществу от того, что золотые часы, атласные юбки и бархатные стулья будут вдвое или хотя бы втрое дороже? Но, скажут, уменьшение рабочего времени при той же плате есть прямой убыток для предпринимателей. Без убытков для кого-нибудь нельзя вообще ничего сделать, но можно ли считать бедствием и обидой то обстоятельство, что некоторые капиталисты-фабриканты вместо миллиона будут получать пол-миллиона, вместо ста тысяч — пятьдесят? Разве этот, без сомнения, необходимый и важный общественный класс непременно должен состоять из людей скупых, жадных и своекорыстных? Я знаю капиталистов, совершенно свободных от такого порока, а те, которые ему подвержены, имеют право на то, чтобы общество их пожалело и не потворствовало такому ненормальному и опасному состоянию их душ.

Ходячие социалистические декламации против богатых, внушаемые низменною завистью, противны до тошноты, требования уравнения имуществ неосновательны до нелепости *. Но одно дело — нападать на частное богатство как на какое-то зло само по себе, и другое дело — требовать, чтобы это богатство, как благо относительное, было согласовано с общим благом в смысле безусловного нравственного начала; одно дело — стремиться к невозможному и ненужному уравнению имуществ, а другое дело — при сохранении имущественного превосходства за тем, кто его имеет,

* Диаметральная противоположность между социализмом и христианством была много раз отмечаема, но ее сущность большею частью ошибочно понимается. Более остроумно, нежели глубоко, ходячее замечание, что социализм требует, чтобы бедные отнимали у богатых, тогда как евангелие хочет, чтобы богатые давали бедным. Противоположность лежит гораздо глубже — в нравственном отношении к самим богатым: социализм им *завидует*, а евангелие их *жалеет*,— жалеет в виду тех препятствий, которые связь с Маммоном полагает для нравственного совершенствования: трудно богатым войти в Царствие Божие [15]. Между тем социализм самое это царствие, т. е. высшее благо и блаженство, полагает не в чем ином, как именно в богатстве, только иначе распределенном. То, что для одного есть препятствие, то для другого есть цель: если это не антитеза, то я не знаю, что назвать этим именем.

признавать за всеми право на необходимые средства для достойного человеческого существования.

Помимо неверных заключений, которые выводятся противниками нравственного упорядочения хозяйственных отношений из их основного утверждения, правы ли они в самом этом утверждении, то есть нормирование рабочего времени и заработной платы непременно ли сокращает на некоторое время данное производство (хотя бы предметов роскоши) и причиняет соответствующий убыток фабрикантам? Это было бы так, если бы количество (не говоря уже о качестве) производства зависело всецело от числа часов, на него потраченных. Но какой же мыслящий и добросовестный политико-эконом решится серьезно утверждать такую чудовищную нелепость? Легко понять, что истощенный, отупелый и ожесточенный от непосильного труда работник может произвести в 16 часов меньше, чем тот же работник произведет в 8 часов, если он будет работать бодро, усердно, с сознанием своего человеческого достоинства и с уверенностью в своей нравственной солидарной связи с обществом или государством, которое не эксплуатирует его, а заботится о нем. Таким образом, нравственное упорядочение экономических отношений было бы вместе с тем и экономическим прогрессом.

VI

Нравственная философия, занимаясь организацией человеческих отношений, в настоящем случае экономических, имеет в виду не те или другие частные определения и формы, которые будут затребованы самою жизнью и осуществлены деятельностью людей профессиональных и властных, теоретиков и практиков,— нравственная философия имеет в виду только те непреложные, из самой идеи добра вытекающие *условия*, без исполнения которых никакая данная организация не может быть нравственною. Для нас всякая общественная организация интересна и желательна, лишь поскольку в ней воплощается нравственное начало,— поскольку ею *оправдывается добро.* Прожектерство и прорицательство не есть дело философской науки, она не может ни предлагать определенных планов общественного устройства, ни даже знать, захотят ли вообще люди и народы устроить свои отношения согласно требованиям безусловного нравственного начала. Ее задача по своей ясности и независимости от каких-нибудь внешних обстоятельств равна задачам чистой математики. При каких условиях отрезок трехугольной призмы равен трем пирамидам? При

каких условиях общественные отношения в данной сфере соответствуют требованиям нравственного начала и обеспечивают данному обществу прочное существование и постоянное совершенствование?

Мы уже знаем два условия, при которых общественные отношения в области материального труда становятся нравственными. Первое, общее условие состоит в том, чтобы область экономической деятельности не обособлялась и не утверждалась как самостоятельная, себедовлеющая. Второе условие, более специальное, состоит в том, чтобы производство совершалось не на счет человеческого достоинства производителей, чтобы ни один из них не становился только орудием производства, чтобы каждому были обеспечены материальные средства к достойному существованию и развитию. Первое требование имеет характер религиозный: не ставить Маммона на место Бога, не признавать вещественное богатство самостоятельным благом и окончательною целью человеческой деятельности, хотя бы в сфере хозяйственной *; второе есть требование человеколюбия: жалеть труждающихся и обремененных и не ценить их ниже бездушных вещей. К этим двум присоединяется необходимо еще третье условие, на которое, насколько мне известно, еще никто не обращал серьезного внимания в этом порядке идей. Разумею обязанности человека как хозяйственного деятеля относительно той самой материальной природы, которую он призван в этой сфере обрабатывать. Эта обязанность прямо указана в заповеди труда: возделывать землю **. Возделывать землю — не значит злоупотреблять ею, истощать и разрушать ее, а значит улучшать ее, вводить ее в большую силу и полноту бытия. Итак, не только наши ближние, но и материальная природа не должна быть лишь страдательным и безразличным орудием экономического производства или эксплоатации. Она не есть сама по себе, или отдельно взятая, цель нашей деятельности, но она входит как особый, самостоятельный член в эту цель. Ее подчиненное положение относительно Божества и человечества не делает ее бесправною: она имеет право на нашу помощь для ее преобразования и возвы-

---

* Признание материального богатства *целью* экономической деятельности может быть названо первородным грехом политической экономии, так как в этом виновен еще Адам Смит.

** Еврейские слова «лаобод эф гадаама» (Быт. III 23) значат буквально «чтобы *служить* земле» — служить, разумеется, не в смысле религиозного культа (хотя слово *обод* употребительно и в этом значении), а в том смысле, в каком ангелы служат человечеству или воспитатель служит детям и т. п.

шения. Вещи не имеют прав, но природа или земля не есть только вещь, она есть овеществленная сущность, которой мы можем, а потому и должны способствовать в ее одухотворении. Цель труда по отношению к материальной природе не есть пользование ею для добывания вещей и денег, а совершенствование ее самой — оживление в ней мертвого, одухотворение вещественного. *Способы* этой деятельности не могут быть здесь указаны, они составляют задачу *искусства* (в широком смысле греческой τέχνη). Но прежде всего важно отношение к самому предмету, внутреннее настроение и вытекающее из него направление деятельности. *Без любви к природе для нее самой нельзя осуществить нравственную организацию материальной жизни.*

Возможно троякое отношение человека к внешней природе: страдательное подчинение ей в том виде, как она существует, затем деятельная борьба с нею, покорение ее и пользование ею как безразличным орудием и, наконец, утверждение ее идеального состояния — того, *чем она должна стать через человека.* Первое отношение несправедливо вполне и к человеку, и к природе: к человеку потому, что отнимает у него его духовное достоинство, делая его рабом материи; к природе потому, что, преклоняясь перед нею в ее данном несовершенном и извращенном состоянии, человек тем самым отнимает у нее надежду совершенства. Второе, отрицательное отношение к природе должно быть признано относительно нормальным в смысле временного или переходного; ибо ясно, что для сообщения природе должного вида необходимо прежде отнестись к ней отрицательно в ее нынешнем, *не*должном виде. Но безусловно нормальным и окончательным следует, разумеется, признать только третье, положительное отношение, в котором человек пользуется своим превосходством над природою не для своего только, но и для ее собственного возвышения. Легко заметить, что троякое отношение человека к земной природе вне его есть только расширенное повторение такого же отношения его к собственной его материальной природе. И здесь мы необходимо различаем отношение ненормальное (страдательное), нормальное (положительно-деятельное) и переход от первого ко второму (отрицательно-деятельное): плотский человек подчиняется и отдается своей материальной жизни в ее недолжном, извращенном виде; аскет борется с плотью, чтобы подавить ее; совершенный праведник, пройдя через такую борьбу, достигает не уничтожения своей телесности, а ее преображения, воскресения и вознесения. Как в личной жизни аскетизм, или подавле-

ние плоти, так точно в общей жизни человечества борьба с внешнею, земною природой и покорение ее есть только необходимый переход, а не окончательная норма деятельности: нормальная деятельность здесь есть культивирование земли, *ухаживание* за нею ввиду ее будущего обновления и возрождения.

VII

Действующая или производящая причина труда дана в *потребностях* человека; эта причина имеет силу для всех факторов производства, являющихся попеременно то подлежащими, то предметами потребности: рабочий, как живое существо, имеет потребность в средствах к существованию, и он же, как рабочая сила, есть предмет потребности для предпринимателя или капиталиста, который в свою очередь, как наниматель, есть предмет потребности для рабочего и в этом смысле ближайшая действующая причина, определяющая его к труду; в подобном же взаимодействии те же люди, как производители вообще, находятся к потребителям и т. д.— *Материальная* (и инструментальная) причина труда и производства дана в силах природы, с одной стороны, в различных способностях и силах человека — с другой. Но эти экономические причины двоякого рода (т. е. действующие и материальные), с разных сторон изучаемые политическою экономией и статистикой, имеют свойство физической безграничности и нравственной неопределенности. Потребности могут возрастать и осложняться до бесконечности; кроме того, и потребности, и способности могут быть разного достоинства, наконец, силы природы могут быть употребляемы в самых различных направлениях. Все это вызывает практические вопросы, на которые политическая экономия сама по себе, как наука, ограниченная материальною и фактическою стороною дела, не может дать никакого ответа. Многие люди имеют *потребность* в порнографии; должна ли эта потребность удовлетворяться производством непристойных книг, картин, безнравственных зрелищ? Иные потребности, а равно и способности имеют явно извращенный характер; так, у многих известные положительные качества ума и воли вырождаются в особую способность к ловкому устройству мошеннических афер на легальной почве; следует ли допускать свободное развитие этой способности и образование из нее особой профессии или отрасли труда? На подобные вопросы политическая экономия, как такая, очевидно, ничего не может отвечать, это ее вовсе не касается; однако

это прямо касается признанных интересов общества, которое и здесь не может ограничиться одною материальною и фактическою стороною явлений, а должно подчинить их высшей причинности, различая между нормальными и ненормальными потребностями и способностями, между нормальным и ненормальным употреблением сил природы. Так как фактическое существование потребностей, с одной стороны, сил и способностей — с другой, не решает практического вопроса, в какой мере следует удовлетворять первые и в каком смысле пользоваться вторыми, то за решением приходится обратиться к нравственному началу, как определяющему именно то, что *должно* делаться. Оно не создает факторов и элементов труда, но указывает, как поступать с данными. Отсюда новое понятие труда, при всей своей общности более определенное, чем то, которое дается политическою экономиею самою по себе, или отдельно взятою. Для нее труд есть деятельность человека, вытекающая из его потребностей, обусловленная его способностями, прилагаемыми к силам природы, и имеющая целью произведение наибольшего богатства. А с точки зрения нравственной *труд есть взаимодействие людей в области материальной, которое, в согласии с нравственными требованиями, должно обеспечивать всем и каждому необходимые средства к достойному существованию и всестороннему совершенствованию, а в окончательном своем назначении должно преобразовать и одухотворить материальную природу*. Такова сущность труда со стороны его высшей причинности, формальной и конечной, без которых две низшие остаются практически неопределенными.

Дальнейшие условия нормальной экономической жизни выясняются при разборе понятий *собственности* и *обмена.*

VIII

Все острые вопросы экономической жизни тесно связаны с понятием собственности, которое, однако, само по себе более принадлежит к области права, нравственности и психологии, нежели к области отношений хозяйственных. Уже это обстоятельство ясно показывает, как ошибочно стремление обособить экономические явления в совершенно самостоятельную и себедовлеющую сферу.

Неотъемлемое основание собственности, как справедливо признают все серьезные философы новых времен, заключается в самом существе человеческой личности. Уже в содержании внутреннего, психического опыта мы необхо-

димо различаем *себя* от *своего,*— все являющиеся в нас мысли, чувства и желания мы различаем как свои от того, кому они принадлежат, т. е. от *себя,* как мыслящего, чувствующего, желающего. Притом отношение здесь двоякое. С одной стороны, мы непременно ставим себя выше своего, ибо мы признаем, что наше существование никак не исчерпывается и не ограничивается теми или другими душевными состояниями, что *эта* мысль, *это* чувство, *это* желание могут исчезнуть, а мы сами остаемся. Это есть основное выражение человеческой личности в ее формальной безусловности, совершенно независимо от метафизического вопроса о душе как субстанции. Но, с другой стороны, мы сознаем, что если у нас отнять все душевные состояния вообще, то мы сами превратимся в пустое место, так что для действительности и полноты бытия недостаточно «себя», а необходимо иметь «свое». Причем уже в этой внутренней, психической сфере это «свое» не всегда есть безусловная принадлежность лица и не находится с ним в одинаково тесной связи. Есть душевные состояния, которые по содержанию своему выражают ближайшим, прямым или непосредственным образом нечто существенное и основное в данной индивидуальности и потому в известном смысле с нею нераздельны. Так, когда кто имеет непоколебимую, убежденную веру в Бога, то эта вера есть уже непременная его принадлежность — не в том смысле, чтобы он должен был всегда актуально иметь в уме своем утвердительную мысль о Боге, с соответствующими чувствами и стремлениями, а только в том смысле, что каждый раз, как идея Бога действительно возникает в его душе, или каждый раз, как ставится перед ним вопрос о Боге, непременно следует определенный, положительный ответ, сопровождаемый соответственными состояниями чувства и воли. Другие душевные состояния, напротив, суть лишь поверхностные и преходящие реакции личного существа на внешние воздействия — случайные как по их содержанию, так и по возникновению, хотя бы и обусловленные более или менее сложною ассоциациею идей и другими душевными и телесными процессами; так, когда в ком-нибудь возникает мысль о пользе или вреде велосипедов, желание выпить пива, чувство негодования по поводу какого-нибудь лживого сообщения в газетах и т. п., совершенно ясно, что такие случайные состояния весьма слабо связаны с тем, кому они принадлежат, и что с их исчезновением он ничего не теряет и никакой существенной перемены не испытывает. Но есть, наконец, и такие душевные явления, в которых, независимо от их содержания и поводов возникновения, нельзя

вовсе усмотреть действительной реакции того индивидуального существа, которое их испытывает, так что самая эта их принадлежность ему должна быть признана мнимою. Таковы весьма трудные для теоретического объяснения, но совершенно несомненные факты *внушенных* (гипнотически или иначе) мыслей, чувств и желаний с вытекающими из них действиями. Впрочем, помимо этих необыкновенных явлений достаточно указать на общепризнанную в науке и жизни *невменяемость* известных поступков лицам, явно их совершившим; так как большая часть подобных поступков все-таки обусловлена со стороны действующего соответствующими представлениями, чувствами и стремлениями, то признание невменяемости предполагает, что известные душевные состояния не суть *свои*, или *собственные*, для лица, их испытывающего.

Итак, уже в области внутренней, психологической жизни мы находим только относительную и неодинаковую собственность, начиная от того «сокровища», в которое человек «полагает душу свою» [16] и которое, однако, может быть у него отнято, и кончая такими состояниями, которых принадлежность ему оказывается совершенно мнимою. Подобную же относительность находим мы и в сфере внешней собственности. Ближайший предмет ее есть собственное тело, которое, однако, лишь более или менее принадлежит человеку, во-первых, в том естественном смысле, что само лицо не может считать в одинаковой степени своими и такие органы или части тела, без которых земная жизнь вовсе невозможна (как голова или сердце), и такие, без которых она хотя возможна, но не красна (как, напр., «зеница ока»), и, наконец, такие, которых потеря не составляет никакой беды (как ампутированный палец или вырванный зуб, не говоря уже о ногтях, волосах и т. п.), но если, таким образом, реальная связь лица с его телом есть относительная и неравномерная, то, значит, нет естественного основания для абсолютной собственности на тело, или для абсолютной телесной неприкосновенности. А с точки зрения безусловного нравственного начала телесная неприкосновенность каждого не есть что-нибудь отдельное, а связана с общими нормами, обязательными для всех, и, следовательно, несовместима с нарушением этих норм. Если я имею не только право, но и обязанность насильно удержать человека, наносящего обиду беззащитному существу, то я тем самым признаю и за другим такое же право и такую же обязанность телесного принуждения надо мною в подобном случае.

С другой стороны, если понимать собственность в строгом смысле, как jus untendi et *abutendi* re sua (право употребления и *злоупотребления* своею вещью), то по отношению к своему телу такое право не признается безусловным: оно и с этой стороны ограничено справедливыми соображениями общего блага, которые нашли себе выражение в уголовном законодательстве всех времен и стран. Если полнота физических сил человека нужна, например, для защиты отечества, то даже такое легкое «злоупотребление» своим телом, как отрезание пальца, уже признается преступлением. Но и вне таких особых условий далеко не всякое распоряжение человека своим телом признается дозволенным.

Каковы бы, впрочем, ни были нравственно-социальные ограничения в праве собственности человека на его тело, во всяком случае эта собственность (так же, как и принадлежность человеку его душевных состояний) основана прямо на естественной, непроизвольно существующей связи между *собою* и *своим* и вообще не подлежит спору. Что касается до внешних вещей, то здесь самое основание принадлежности их тому или другому лицу или их усвоения им не дано непосредственно и требует объяснения. Даже в тех случаях, когда, по-видимому, между лицом и вещью существует самая тесная связь, как, например, между необходимым платьем и тем, на ком оно в данную минуту надето, вопрос о собственности все-таки остается открытым, так как это платье может быть вовсе не свое, а чужое, украденное. С другой стороны, человек, живущий в Петербурге или Лондоне, может иметь в Восточной Сибири недвижимое имущество, которого он никогда не видал и не увидит. Если, таким образом, присутствие теснейшей реальной связи между лицом и вещью (как в первом случае) нисколько не ручается за собственность, а отсутствие всякой реальной связи (как во втором случае) не препятствует собственности, то, значит, реальная связь здесь вообще ни при чем и собственность на вещи должна иметь идеальное основание. По общепринятому философскому определению, собственность есть идеальное продолжение личности в вещах, или ее перенесение на вещи. Но каким же образом и на каком основании совершается это перенесение себя на другое, в силу чего это другое делается своим? Это не может быть сделано одним актом личной воли; его вообще достаточно только для перемещения уже существующего права собственности (через завещание, дар и т. п.), а никак не для создания самого права. Создается же оно, как обыкновенно принимают, только дву-

мя прямыми и первоначальными способами: завладением и трудом. Завладение в собственном смысле, т. е. без всякого специального труда (напр., военного), одним, из простого акта воли вытекающим, захватом, создает особое право собственности, или «право первого занимающего» (jus primi occupantis), только в тех исключительных и все реже и реже встречающихся случаях, когда захватываемое есть предмет никому не принадлежащий (res nullius).

Существенным основанием собственности, по общему мнению, остается труд. Произведение своего труда и усилия, естественно, становится своим, делается собственностью. Однако и это основание хромает. Если бы оно было достаточным, то следовало бы признать детей собственностью матери, которая их произвела не без труда и усилий. Приходится допустить ограничение и заранее исключить из числа предметов собственности человеческие существа, что может быть сделано только в силу принципов, совершенно посторонних экономической области, как такой. Но тут является новое и более важное затруднение. Предметом собственности могут быть только вещи, а основанием собственности признается труд, их производящий. Это было бы хорошо, если бы труд мог производить какие-нибудь вещи, между тем труд никаких вещей не производит, а производит только *полезности* в вещах, но полезности, будучи только отношениями, а не реальностями, не могут быть предметом собственности. Хотя в житейском словоупотреблении, установившемся во времена наивные, и принято говорить о разных вещах, сделанных работниками, но всякий и не обучавшийся политической экономии понимает, что работники только производят в данном материале такие перемены, которые сообщают ему некоторые новые относительные свойства, соответствующие тем или другим потребностям человеческим. Что они производят этот труд не только для других людей, но и для себя, что этот труд должен давать удовлетворение их собственным потребностям,— это несомненно. «Трудящийся достоин пропитания» * [17] — это нравственная аксиома, против которой никто по совести не станет спорить. Но на чем может быть основано право собственности рабочего на так называемый продукт труда? На самом деле, труд, производящий не вещь, а только некоторое частное свойство в ней, неотделимое, однако, от целой вещи, не может давать права собственности на то, чего он не производил и что от него не

* Разумеется, «пропитания» в том широком смысле, который был объяснен выше.

зависит. Но в таком же положении, как рабочий, находится и предприниматель, от которого зависел только труд рабочего, а не реальность продукта.

Итак, реального основания, по которому произведение труда должно быть предметом чьей-нибудь собственности, не существует, и нужно обратиться к основаниям идеальным.

IX

Всякий человек, в силу безусловного значения личности, имеет право на средства для достойного существования; так как у единичного человека самого по себе это право существует только в возможности, действительное же осуществление или обеспечение этого права зависит от общества, то отсюда следует соответственная обязанность лица перед обществом — быть ему полезным, или трудиться для общего блага. Только в этом смысле труд есть источник собственности: трудившийся имеет неотъемлемое право собственности на то, что им *заработано*. Но так как заработная плата может быть только регулируема обществом (т. е. общею властью или правительством) в известных пределах, требуемых нравственным началом (т. е. не ниже некоторого минимального уровня), а никак не предписывается с безусловною точностью и так как, с другой стороны, потребности и условия достойного существования представляют и в нормальном обществе лишь *приблизительно* определенную и постоянную величину, то для отдельных лиц является возможность сбережения или накопления материальных средств, т. е. образование *капитала*. Видимой, реальной связи между капиталом и человеком, его накопившим, конечно, еще меньше, нежели между рабочим и тою вещью, над которой он работал, но тесная и всецелая идеальная связь здесь очевидна: капитал, как такой, по общему существу своему (а не по обстоятельствам своего происхождения в единичных случаях) есть чистое произведение человеческой воли, ибо первоначально от нее зависело отложить часть заработка или же употребить и эту долю на текущие потребности. Поэтому капитал по справедливости должен быть признан собственностью по преимуществу *.

---

* Я указал на источник капитала в простейшей нормальной схеме. Но и при всевозможных аномалиях, сопровождающих возникновение и образование капиталов в действительности, существенное значение воли, или практической силы духа, остается. Раз несомненно, что всякое богатство можно промотать, то один факт его *сохранения* есть для сохранившего очевидная *заслуга*

В понятии собственности заключается понятие свободного распоряжения предметом собственности. Должна ли эта свобода быть допущена безусловно, покрывая безразлично и употребление и злоупотребление имуществом? Так как вообще осуществление какого бы то ни было права возможно только при обеспечении его обществом, то не видно, во имя чего общество стало бы обеспечивать личное злоупотребление правом, идущее вразрез с общим благом. Из того, что личность, согласно нравственному началу, имеет безусловные и неотъемлемые права, никак не следует, чтобы всякий акт ее воли был выражением такого неприкосновенного права. Подобное допущение помимо отсутствия для него разумных оснований практически само себя уничтожает, ибо воля, нарушающая всякое право, оказалась бы тоже неприкосновенною, и, следовательно, никакого неприкосновенного права не осталось бы. А если позволительно и даже должно мешать человеку злоупотреблять своими руками (например, для убийства), то так же позволительно и должно мешать ему злоупотреблять своим имуществом в ущерб общему благу, или общественной правде *.

Вопрос только в том, чтó считать злоупотреблением, вызывающим вмешательство общественной власти? Социализм признает таким злоупотреблением всякую передачу заработанного имущества другому лицу по наследству или по завещанию. Эта передача экономических преимуществ тем, кто их лично не заслужил, выставляется как главная неправда и источник всех социальных бедствий. Но если преемственная собственность и имеет действительные неудобства, то они исчезают перед положительною стороной этого учреждения, необходимо вытекающего из самой природы человека. Непрерывная цепь прогресса в человечестве держится сознательною преемственностью ее звеньев. Пока еще только создается будущее всецелое единство, самый прогресс его создания требует взаимной нравственной связи поколений, в силу которой одно не только следует за другим, но и *наследует* ему. Без намеренной и добровольной передачи нажитого будет только физическая смена

воли, исчезающая в сравнении с заслугами иного, высшего порядка, но при отсутствии таковых, несомненно, имеющая свою важность.

* Даже римское право при всем своем индивидуализме в этой области не оставляет вышеприведенную абсолютную формулу без существенного ограничения: proprietas est jus utendi et abutendire sua *quantenus juris ratio patitur,* собственность есть право употребления и злоупотребления своею вещью, *насколько терпит смысл* (или разумное основание) *права.*—Но смысл права именно требует ограничения частного произвола в пользу общего блага.

поколений, повторяющих прежнюю жизнь, как у животных. Всего важнее, конечно, непрерывное умножение духовного наследия, но так как лишь немногим людям суждено завещать всемирному потомству прочные духовные приобретения — а нравственные требования одинаковы для всех,— то за большинством людей остается право и обязанность заботы о материальном улучшении жизненных условий для своих личных преемников. Кто прямо отдается всемирной будущности и уже предваряет ее идеально, тот вправе ссылаться на евангельскую беззаботность. Для подражания лилиям нужно иметь их чистоту и для подражания птицам небесным нужно иметь высоту их полета. А при недостатке того или другого житейская беззаботность может уподобить нас не лилиям и птицам небесным, а разве лишь тому животному, которое в своей беззаботности о будущем не только подкапывает корни благодетельного дуба [18], но при случае вместо желудей пожирает и свои собственные порождения.

Когда ставится вопрос об учреждении не безнравственном, имеющем идеальные основания, хотя соответствующем лишь среднему нравственному уровню, непозволительно серьезному моралисту забывать ту несомненную истину, что для общества гораздо труднее подняться над этим уровнем, нежели спуститься ниже его. Если бы социализм и сродные ему учения даже имели в виду сделать всякого человека ангелом, то это все равно им не удалось бы, а между тем привести людскую массу в скотское состояние вовсе не трудно. Отрицать во имя безусловного нравственного идеала необходимые общественные условия нравственного прогресса — значит, во-первых, вопреки логике смешивать абсолютное и вечное достоинство *осуществляемого* с относительным достоинством степеней осуществления как временного процесса; во-вторых, это означает несерьезное отношение к абсолютному идеалу, который без действительных условий своего осуществления сводится для человека к пустословию; и, в-третьих, наконец, эта мнимонравственная прямолинейность и непримиримость изобличает отсутствие самого основного и элементарного нравственного побуждения — *жалости,* и именно жалости к тем, кто ее более всего требует,— к малым сим [19]. Проповедь абсолютной морали с отрицанием всех морализующих учреждений, возложение бремен неудобоносных на слабые и беспомощные плечи среднего человечества — *это есть дело и нелогичное, и несерьезное, и безнравственное.*

Наследственная собственность есть пребывающая реа-

лизация нравственного взаимоотношения в самой тесной, но зато и в самой коренной общественной сфере — семейной. Наследственное состояние есть, с одной стороны, воплощение переживающей, чрезмогильной жалости родителей к детям, а с другой стороны, реальная точка опоры для благочестивой памяти об отшедших родителях. Но с этим, по крайней мере в важнейшем отделе собственности — земельной, связан и третий нравственный момент: в отношении человека к внешней природе, т. е. земле. Для большинства человечества это отношение может стать нравственным только под условием наследственной земельной собственности. Понимать земную природу и любить ее для нее самой дано немногим; но всякий, естественно, привязывается к своему родному уголку земли, к родным могилам и колыбелям; это есть связь нравственная и притом распространяющая человеческую солидарность на материальную природу и этим полагающая начало ее одухотворению. Здесь заключается не только оправдание существующей наследственной собственности (недвижимой), но и основание для ее дальнейшего нравственного упорядочения. Недостаточно признать в этой собственности очевидно присущее ей идеальное свойство, но необходимо укрепить и воспитать это свойство, ограждая его от слишком естественного, в данном состоянии человечества, перевеса низменных, своекорыстных побуждений. Должны быть положены решительные препятствия обращению с землею как с безразличным орудием хищнической эксплуатации и должна быть установлена в принципе неотчуждаемость наследственных земельных участков, достаточных для поддержания в каждом нравственного отношения к земле. Но, скажут, откуда при непрерывно возрастающем народонаселении взять столько земли, чтобы не только за каждым имеющим можно было сохранить (хотя бы отчасти) то, что он имеет, но еще осталось что́ дать и неимеющим? Это возражение при всей своей кажущейся серьезности на самом деле или недостаточно обдумано, или не совсем добросовестно. Предлагать обеспечение за всеми и каждым неотчуждаемых земельных участков, как безусловную, отдельную и самостоятельную меру, было бы, конечно, большою нелепостью. Эта мера может и должна быть принята лишь в связи с другим преобразованием — прекращением того хищнического хозяйства, при котором земли не только на всех, но, наконец, и ни на кого не хватит. А при установлении нравственного отношения к земле, при действительном за нею *ухаживании,* как за любимым существом, минимальный размер участка, достаточного для каждого че-

ловека, может сократиться до такого предела, что без обиды для имущих хватит земли и для всех неимущих.

Что касается до беспредельного размножения людей, то оно не утверждается ни на каком физическом, а тем менее нравственном законе. Само собою разумеется, что нормальное хозяйство возможно только при нормальной семье, которая основывается на разумном аскетизме, а не на безмерности плотских инстинктов. Безнравственная эксплуатация земли не может прекратиться, пока продолжается безнравственная эксплуатация женщины. При недолжном отношении к своему внутреннему *дому* (так в писании называется жена) [20] возможно ли должное — к дому внешнему? Может ли как следует ухаживать за землею человек, который бьет свою жену? Вообще же сущность нравственного решения экономического вопроса заключается во внутренней его связи с целою жизненною задачей человека и человечества.

X

Как жизнь физиологическая невозможна без обмена веществ, так жизнь общественная невозможна без обмена вещей (и знаков, их представляющих). Эта важная область материально-человеческих отношений изучается в своей технике политическою экономией, финансовым и торговым правом, нравственной же философии она подлежит лишь в том пункте, в котором *обмен* становится *обманом*. Оценивать эти экономические явления и отношения сами по себе, как это делают иные моралисты, утверждать, например, что деньги — зло, что торговля не должна существовать, что банки должны быть уничтожены и т. п., есть непростительное ребячество. Осуждаемые таким образом предметы, очевидно, безразличны в нравственном отношении, или суть «вещи средние» [21], а становятся добром и злом лишь от качества и направления воли, их употребляющей. Если нужно отказаться от денег как от зла, потому что многие люди делают зло через деньги, то необходимо также отказаться и от дара членораздельной речи, так как многие пользуются ею для сквернословия, празднословия и лжесвидетельства; пришлось бы также отказаться от огня ради пожаров и от воды ради утопленников. Но на самом деле деньги, торговля и банки не суть зло, а становятся злом или, точнее, следствием зла уже существующего и причиною нового, когда вместо необходимого обмена служат корыстному обману.

Корень зла здесь, как и во всей экономической сфере, один и тот же: превращение материального интереса из служебного в господствующий, из зависимого в самостоятельный, из средства в цель. От этого ядовитого корня идут в области обмена три зловредных ствола: фальсификация, спекуляция и ростовщичество.

«Под торговлей,— читаем в новейшем руководстве политической экономии,— принято разуметь промыслообразное занятие покупкой и продажей товаров с целью получения прибыли» [22]. Что торговля есть покупка и продажа товаров — это лишь словесное определение, сущность дела в цели, каковою здесь признается только прибыль торговца *. Но если торговля должна быть только прибыльною, то этим узаконяется всякая выгодная подделка товаров и всякая успешная спекуляция; и если прибыль есть цель торговли, то, конечно, она же есть и цель такой операции, как ссуда денег, а так как ссуда тем прибыльнее, чем выше процент, то этим узаконяется и неограниченное ростовщичество. Признавая же, напротив, такие явления ненормальными, необходимо признать и то, что торговля и вообще обмен может быть орудием частной прибыли лишь под непременным *условием* быть первее того общественным служением, или исполнением общественной функции для блага всех.

С этой точки зрения указанные экономические аномалии могут быть окончательно истреблены только в своем нравственном корне. А всякий понимает, что беспрепятственное увеличение растения укрепляет и его корень и распространяет его и вширь, и вглубь, и если корни очень глубоки, то прежде всего нужно рубить по стволу. Говоря без иносказаний, помимо внутренней, чисто идеальной и словесной борьбы с пороком своекорыстия нормальное общество может и должно решительно противодействовать внешними, реальными мерами таким пышным произрастаниям безмерного корыстолюбия, как торговая фальсификация, спекуляция и ростовщичество.

Подделка товаров, в особенности предметов необходимого потребления, грозит общественной безопасности и есть не только безнравственное дело, но прямо уголовное преступление. Таким оно в иных случаях признается и теперь, но этот взгляд должен быть проведен более решительно. При общем преобразовании уголовного процесса и пе-

---

* Я, разумеется, не ставлю этого определения в вину автору руководства, который здесь передает только то, что «принято».

нитенциарной системы * усиленное преследование этих специальных злодеяний будет не жестоко, а только справедливо. При этом не должно забывать еще двух вещей: во-первых, что от этого зла более всего страдают люди бедные и темные, и без того обездоленные, а во-вторых, что беспрепятственное процветание этих преступлений, как и всех прочих, обидно не только для их жертв, но и для самих преступников, которые в таком общественном попустительстве могут видеть оправдание и поощрение своей безнравственности.

Финансовые операции с мнимыми ценностями (так называемые «спекуляции») представляют, конечно, не столько личное преступление, сколько общественную болезнь, и здесь прежде всего необходимо безусловное недопущение тех учреждений, которыми эта болезнь питается.— Что касается, наконец, до ростовщичества, то единственный верный путь к его уничтожению есть, очевидно, повсеместное развитие нормального кредита как учреждения благотворительного, а не своекорыстного.

Говоря о должных экономических отношениях в области труда, собственности и обмена, мы все время говорили о справедливости и праве, так же как эти понятия предполагались нами и в рассуждении уголовного вопроса. При этом большею частью под справедливостью и правом можно было разуметь одно и то же. Между тем понятие справедливости выражает чисто нравственное требование и, следовательно, принадлежит к области этической, тогда как правом определяется особая область отношений — юридических. Есть ли это различие только недоразумение, если же оно основательно, то в каком смысле и в какой мере? Обращаясь теперь к этому вопросу об отношении нравственности и права и ничего не предрешая о содержании нашего исследования, заметим только, что объем вопроса весьма широк, ибо с понятием права неизбежно связывается неразрывная цепь других понятий: закона, власти, правомерного принуждения, государства. Эти понятия уже подразумевались нами, когда мы говорили об *организации* справедливых общественных отношений, ибо ясно, что одною нравственною проповедью такая организация осуществлена быть не может.

---

* См. выше, глава XV.

Глава семнадцатая

Нравственность и право

I

В самом существе *безусловного* нравственного начала как *заповеди* или *требования* (быть совершенным, как Отец Небесный, или реализовать в себе образ и подобие Божие)[1] заключается уже признание *относительного* элемента в нравственной области. Ибо ясно, что требование совершенства может обращаться только к несовершенному; обязывая его *становиться* подобным высшему существу, эта заповедь предполагает низшие состояния и относительные степени возвышения. Таким образом, безусловное нравственное начало, или совершенное добро, для нас есть, говоря языком Гегеля, единство себя и своего другого, синтез абсолютного и относительного. Существование относительного, или несовершенного, как отличного от абсолютного Добра, есть роковой факт, и отрицать его, *смешивать* оба термина друг с другом или, чрез какие-нибудь диалектические фокусы и мистические порывы, утверждать их тождество значило бы вести фальшивую игру. Но столь же фальшиво и противоположное отношение к делу: *отделение* относительного от абсолютного как двух совершенно особых, ничего общего между собою не имеющих областей. При таком дуализме сам человек, в котором абсолютные стремления неразрывно соединены с относительными условиями, оказывается воплощенною бессмыслицей. Единственная серьезная точка зрения, к которой обязывают нас разум и совесть, состоит в признании, что фактическая двойственность между абсолютным и относительным разрешается для нас в свободное и полное единство (а никак не в пустое тождество или безразличие) посредством реально-нравственного совершенствования от коснеющего камня и до свободы и славы сынов Божиих[2].

На всякой ступени бытия относительное связано с абсолютным как одно из средств *действительного* совершенствования всех, и в этой связи меньшее добро имеет свое оправдание, как условие большого. И вместе с тем это есть оправдание и для самого абсолютного Добра, которое не было бы и абсолютным, если бы не могло связать с собою или включить в себя так или иначе все действительные отношения. И в самом деле, ни в какой области доступного нам мира мы не находим этих двух терминов в их отдельности или в голом виде: везде абсолютное начало облечено

в относительные формы и относительное внутренно связано с абсолютным и держится им — все различие состоит в сравнительном преобладании той или другой стороны.

Если какие-нибудь две сферы или два вида действительных отношений разграничиваются между собою и противуполагаются друг другу, причем одной из них приписывается безусловное, а другой только относительное значение, то мы заранее можем знать, что самое это противуположение только относительно, что и в той и в другой сфере нет чистой абсолютности и чистой относительности, а есть только особая связь того и другого, не тождественная в обеих по форме и степени, но одинаковая по существу и высшей цели, и что это отношение каждой к абсолютному образует положительную связь или солидарность обеих.

В пределах деятельной, или практической, жизни человечества видимая противуположность существует между областью собственно нравственною и областью права, и с древних времен (от языческих киников и христианских гностиков) и до наших дней эта противуположность берется безотносительно, значение безусловного приписывается исключительно нравственности, а право, как явление чисто условное, вовсе отвергается во имя абсолютных требований. Сразу *чувствуется* фальшь такого взгляда; нравственная философия обязывает нас, не останавливаясь на этом чувстве, которое может быть и обманчиво, рассмотреть действительное отношение нравственности и права с точки зрения безусловного Добра. Оправдывается ли это Добро и по отношению к праву? Человек, внимательный к этимологии, может заметить, что ответ уже заключается в терминах вопроса. Мы коснемся далее этого филологического обстоятельства, но оно не должно само по себе предрешать философской задачи.

II

В лекциях по уголовному праву проф. Н. С. Таганцева приводится, между прочим, следующий прусский эдикт 1739 г.:

«Ежели адвокат, или прокуратор, или нечто тому подобное осмелится сам или будет просить другого подать их королевскому величеству какую-нибудь докладную записку, то их королевскому величеству благоугодно, чтобы такое лицо было повешено без всякого милосердия и чтобы рядом с ним была повешена собака»[3].

Правомерность или законность такого эдикта не может подлежать сомнению, и столь же несомненно его несогла-

сие с элементарными требованиями справедливости,— несогласие, как бы намеренно подчеркнутое распространением уголовной ответственности адвоката или прокуратора на ни в чем уже не повинную собаку. Подобные, хотя и не столь яркие, случаи несоответствия между нравственностью и положительным правом, между справедливостью и законом, составляют явление обычное в истории. Как же к этому отнестись, на какую сторону стать в этом столкновении двух главных начал практической жизни? По-видимому, ответ ясен: нравственные требования имеют в себе ту безусловную внутреннюю обязательность, которая может совершенно отсутствовать в постановлениях права положительного. Отсюда позволительным кажется заключать, что вопрос об отношении между нравственностью и правом разрешается простым отрицанием права как должного или обязательного начала наших действий; все человеческие отношения, согласно этому, должны быть сведены к взаимодействиям чисто нравственным, а область правовых или законных отношений и определений должна быть отвергнута всецело.

Такое заключение чрезвычайно легко, но зато и совершенно легкомысленно. Этот «антиномизм» (противозаконничество), исходя из безусловного противоположения нравственности и права, никогда не подвергал и не подвергает самое это свое основное предположение сколько-нибудь последовательной и углубленной критике.

Противоречие нравственным требованиям в таких формально-правомерных явлениях, как вышеприведенный эдикт прусского короля, слишком очевидно. Но нет ли в них противоречия и требованиям самого права? Возможность такого противоречия между формальною правомерностью известных действий и сущностью права станет понятнее для читателей, если я укажу на действительном примере аналогичное противоречие между формально-нравственным характером действия и существом нравственности.

Недавно, как сообщали газеты, среди Москвы, на Никольской улице, около часовни св. Пантелеймона, толпа народа чуть не досмерти избила и искалечила женщину, заподозренную в наведении болезни на мальчика посредством заколдованного яблока. Эти люди действовали без всяких корыстных целей и внешних соображений, у них не было никакой личной вражды к этой женщине и никакого личного интереса в ее избиении; единственным их побуждением было сознание, что такое вопиющее злодеяние, как отравление невинного младенца посредством

колдовства, должно получить справедливое возмездие. Таким образом, нельзя отнять у этого дела характер формально-нравственный, хотя всякий согласится, что по существу оно было решительно безнравственным. Но если тот факт, что возмутительные злодеяния могут совершаться по чисто нравственным побуждениям, не приводит нас к отрицанию самой нравственности, то на каком же основании такие, по существу неправые, хотя и правомерные, постановления, как прусский эдикт 1739 г., кажутся нам достаточными для отвержения права? Если в злодеянии на Никольской улице виноват не сам нравственный принцип, а только недостаточная степень развития нравственного сознания у полудикой толпы, то и в нелепом прусском законе виновата никак не сама идея права или закона, а только слабая степень правового сознания у короля Фридриха-Вильгельма. Об этом не стоило бы и говорить, если бы не усиливавшаяся в последнее время, именно по отношению к юридической области, дурная привычка выводить назло логике общие заключения из отдельных конкретных случаев.

III

Действительное противоречие и несовместимость существуют не между правом и нравственностью, а между различными состояниями как правового, так и нравственного сознания. А что независимо от этих состояний и их фактических проявлений пребывают и в правовой области, как и в области нравственной, существенные и незыблемые нормы,— в этом невольно сознается даже дух лжи, софистически нападающий на правоведение:

Законы и права, наследственным недугом,
    По человечеству идут,
Их повсеместно, друг за другом
    Все поколения несут.
В нелепость разум превратился,
    И милость стала вдруг бедой.
Страдай, коль внуком ты явился!
О праве том, с которым всяк родился,
    О нем нет речи никакой [4].

И Мефистофель признает это *естественное право*, жалуясь только, что о нем нет речи *. Но на самом деле речь

* Кроме прямого смысла этого замечания в нем можно видеть и некоторое пророчество о том гонении, которое через четверть века после Гёте обрушилось на идею естественного права в юридической науке. Есть признаки, что этому гонению приходит конец [5].

идет именно о нем каждый раз, когда вообще говорится о каких бы то ни было правовых отношениях. Нельзя судить или оценивать какой-нибудь факт из правовой области, какое-нибудь проявление права, если не иметь общей идеи права, или его нормы. Этою идеею, или нормой, пользуется сам Мефистофель, когда говорит, что известные права и законы из разумных стали бессмысленными, из благодетельных — вредными. Он указывает при этом только на одну сторону дела, именно на так называемый *консерватизм* в праве. И это явление имеет свои разумные основания, и проистекающие из него неудобства, на которых исключительно останавливается Мефистофель, устраняются другим явлением, о которых дух лжи не упоминает, имея на то свои основания, именно явлением постепенного возвышения правового сознания и действительного улучшения правовых установлений. Этот несомненный *прогресс* в праве может быть показан даже на приведенном мною примере неправедного закона, и не в том смысле, что такие узаконения, как прусский эдикт 1739 г., сделались совершенно невозможными во всякой европейской стране — и смертная казнь даже за несомненные и величайшие злодеяния давно осуждена передовыми представителями правового сознания,— но еще и в том, что этот эдикт представлял, с другой стороны, бесспорный прогресс сравнительно с теми порядками, которые господствовали раньше в том же Бранденбурге или в той же Померании, как и в прочей Европе, когда всякий сильный барон мог спокойно умерщвлять мирных людей из личной мести или ради завладения их имуществом, тогда как при отце Фридриха Великого во всей стране лишить жизни человека могла только власть одного короля, не имевшего притом никаких личных или своекорыстных целей; ясно, в самом деле, что при сочинении своего эдикта Фридрих-Вильгельм был заинтересован только в подавлении ябедничества и кляузничества чрез угрозу казни, а никак не в действительном отнятии жизни у адвокатов, прокураторов и собак. Те бароны в своих насилиях были, несомненно, убийцами и грабителями, тогда как он и в этом возмутительном эдикте действовал все-таки как блюститель правосудия, хотя и на довольно низкой ступени правового сознания.

Но уже это различие степеней, этот действительный прогресс в праве, неуклонное тяготение правовых положений к правовым нормам, сообразным, хотя и не тождественным, с нравственными требованиями, достаточно показывает, что между этими двумя началами существует не одно только отрицательное отношение и что отделываться от

всей области юридических явлений и задач легким способом простого и пустого отрицания непозволительно именно с точки зрения самой нравственности.

IV

Взаимное отношение между нравственною областью и правовою есть один из коренных вопросов практической философии. Это есть в сущности вопрос о связи между идеальным нравственным сознанием и действительною жизнью, от положительного понимания этой связи зависит жизненность и плодотворность самого нравственного сознания. Между идеальным добром и злою действительностью есть промежуточная область права и закона, служащая воплощению добра, ограничению и исправлению зла. Правом и его воплощением — государством — обусловлена действительная организация нравственной жизни в целом человечестве, и при отрицательном отношении к праву, как такому, нравственная проповедь, лишенная объективных посредств и опор в чуждой ей реальной среде, осталась бы в лучшем случае только невинным пустословием, а само право, с другой стороны, при полном отделении своих формальных понятий и учреждений от их нравственных принципов и целей потеряло бы свое безусловное основание и в сущности ничем уже более не отличалось бы от произвола.

Впрочем, для вполне последовательного разобщения между правом и нравственностью нужно было бы отказаться даже от самого слова человеческого, которое на всех языках непреложно свидетельствует о коренной, внутренней связи этих двух идей. Понятие права и соотносительное с ним понятие обязанности настолько входят в область идей нравственных, что прямо могут служить для их выражения. Всякому понятны и никем не будут оспариваться такие этические утверждения: я сознаю свою *обязанность* воздерживаться от всего постыдного, или, что то же, признаю за человеческим достоинством (в моем лице) *право* на мое уважение; я *обязан* по мере сил помогать своим ближним и служить общему благу, т. е. мои ближние и целое общество имеет *право* на мою помощь и службу; наконец, я *обязан* согласовать свою волю с тем, что считаю безусловно-высшим, или, другими словами, это безусловно-высшее имеет *право* на религиозное отношение с моей стороны (на чем первоначально и основано всякое богопочитание).

Нет такого нравственного отношения, которое не могло

бы быть правильно и общепонятно выражено в терминах правовых. Что может быть дальше, по-видимому, от всего юридического, как любовь к врагам? И, однако, если высший нравственный *закон обязывает* меня любить врагов [6], то ясно, что мои враги имеют *право* на мою любовь. Если я им отказываю в любви, то я поступаю несправедливо, нарушаю *правду*. Вот термин, в котором одном воплощается существенное единство юридического и нравственного начал *. Ибо что такое право, как не выражение правды, а с другой стороны, к той же правде или справедливости, т. е. к тому, что должно или правильно в смысле этическом, сводятся и все добродетели **. Тут дело идет не о случайной одинаковости терминов, а о существенной однородности и внутренней связи самих понятий.

Отсюда не следует, конечно, чтобы сферы права и нравственности совпадали одна с другою и чтобы можно было смешивать этические и юридические понятия. Неоспоримо только то, что между этими двумя областями есть положительное и тесное, внутреннее отношение, не позволяющее отрицать одну из них во имя другой. Спрашивается: в чем именно состоит связь и в чем различие этих двух областей?

V

Когда мы говорим *о нравственном праве* и нравственной обязанности, то тем самым устраняется, с одной стороны, всякая мысль о коренной противоположности или несовместности нравственного и юридического начала, а с другой стороны, указывается и на существенное различие между ними, так как, обозначая данное право (напр., право моего врага на мою любовь) как только *нравственное*, мы подразумеваем, что есть кроме нравственного еще другое право, т. е. в другом, тесном смысле, или *право как такое*, которому нравственный характер не принадлежит как его прямое и ближайшее определение. И в самом деле, если мы возьмем, с одной стороны, нашу обязанность любить врагов с их соответствующим нравственным правом на нашу любовь, а с другой стороны, возьмем нашу

* На всех языках нравственные и юридические понятия выражаются словами или одинаковыми, или производимыми от одного корня. Русское «долг», так же как лат. debitum (откуда франц. devoir), равно и нем. Schuld имеют и нравственное и правовое значение; δίκη и δικαιοσυνη, jus и justitia как русское «право» и «правда», нем. Recht и Gerechtigkeit, англ. right и righteousness различают эти два значения только приставками; ср. также еврейское це́дек и ц'дака́.

** См. выше, в первой части главу «О добродетелях».

обязанность платить в срок по векселю или нашу обязанность не убивать и не грабить своих ближних при их соответствующем праве не быть убитыми, ограбленными или обманутыми нами, то между этими двумя родами отношений очевидна существенная разница, и только второй из них принадлежит к праву в собственном, или тесном, смысле.

Различие сводится здесь к трем главным пунктам:

1) Чисто нравственное требование, как, напр., любовь к врагам, есть по существу неограниченное или всеобъемлющее; оно предполагает нравственное совершенство или по крайней мере неограниченное стремление к совершенству. Всякое ограничение, *принципиально* допущенное, противно природе нравственной заповеди и подрывает ее достоинство и значение: кто отказывается в принципе от безусловного идеала, тот отказывается от самой нравственности, покидает нравственную почву. Напротив того, закон собственно правовой, как ясно во всех случаях его применения, по существу ограничен; вместо совершенства он требует низшей, минимальной степени нравственного состояния, лишь фактической задержки известных проявлений безнравственной воли. Но эта противоположность не есть противоречие, ведущее к реальному столкновению. С нравственной стороны нельзя отрицать, что требование добросовестного исполнения долговых обязательств, воздержания от убийств, грабежей и т. п. есть требование хотя и элементарного, но все-таки добра, а не зла и что если мы должны любить врагов, то *и подавно* должны уважать жизнь и имущество всех наших ближних, и без исполнения этих низших требований нельзя исполнить высших заповедей; а со стороны правовой — хотя закон гражданский или уголовный не требует высшего нравственного совершенства, но и не отрицает его, и, запрещая кому бы то ни было убивать и обманывать, он не может, да и не имеет надобности мешать кому угодно любить своих врагов. Таким образом, по этому пункту (который в некоторых нравственных учениях ошибочно принимается за единственно важный) отношение между двумя началами практической жизни может быть выражено только так, что *право есть низший предел или определенный минимум нравственности.*

2) Из неограниченной природы чисто нравственных требований вытекает и второе отличие, именно то, что исполнение их не обусловливается непременно, а также и не исчерпывается никакими определенными внешними проявлениями или материальными действиями. Заповедь

о любви к врагам не указывает (иначе как для примера), что именно должно делать в силу этой любви, т. е. какие определенные внешние действия совершать и от каких воздерживаться, а вместе с тем если приходится выражать свою любовь определенными действиями, то нравственная заповедь не может считаться уже исполненною этими действиями и не требующею уже ничего больше,— задача исполнения этой заповеди, как выражение абсолютного совершенства, остается бесконечною. Напротив того, юридическим законом предписываются или запрещаются вполне определенные внешние действия, совершением или несовершением которых этот закон удовлетворяется, не требуя ничего дальше: если я достал в срок должные деньги и передал их кредитору, если я никого физически не убил и не ограбил и т. д., то закон удовлетворен мною, и ему ничего больше от меня не нужно. И в этой противоположности между нравственным и юридическим законом нет никакого противоречия: требование нравственного настроения не только не исключает внешних поступков, но вообще прямо предполагает их, как свое доказательство или оправдание: никто не поверит внутреннему милосердию человека, когда оно не проявляется ни в каких внешних делах благотворения. А с другой стороны, и предписание определенных действий нисколько не отрицает соответствующих им внутренних состояний, хотя и не требует их непременно. И нравственный, и юридический закон относятся, собственно, к внутреннему существу человека, к его воле, но первый берет эту волю в ее общности и всецелости, а второй — лишь в ее частичной реализации по отношению к известным внешним фактам, составляющим собственный интерес права, каковы неприкосновенность жизни и имущества всякого человека и т. д. С точки зрения юридической важно именно объективное выражение нашей воли в совершении или недопущении известных деяний. Это есть другой существенный признак права, и если оно первоначально определилось как некоторый минимум нравственности, то, дополняя это определение, мы можем сказать, что право есть требование *реализации* этого минимума, т. е. *осуществления определенного минимального добра*, или, что то же, действительного устранения известной доли зла, тогда как интерес собственно нравственный относится непосредственно не к внешней реализации добра, а к его внутреннему существованию в сердце человеческом.

3) Через это второе различие проистекает и третье. Требование нравственного совершенства, как внутреннего

состояния, предполагает свободное или добровольное исполнение, всякое принуждение, не только физическое, но и психологическое, здесь по существу дела и нежелательно и невозможно; напротив, внешнее осуществление известного закономерного порядка допускает прямое или косвенное *принуждение*, и, поскольку здесь прямою и ближайшею целью признается именно реализация, внешнее осуществление известного блага — например, общественной безопасности,— постольку принудительный характер закона становится необходимостью, ибо никакой искренний человек не станет серьезно уверять, что одним словесным убеждением можно сразу прекратить все убийства, мошенничества и т. д.

VI

Соединяя вместе указанные три признака, мы получаем следующее определение права в его отношении к нравственности: *право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра, или порядка, не допускающего известных проявлений зла.*

Теперь спрашивается: на чем основано такое требование и совместим ли этот принудительный порядок с порядком чисто нравственным, который, по-видимому, самым существом своим исключает всякое принуждение? Раз совершенное добро утверждается в сознании как идеал, то не следует ли предоставить каждому свободно реализовать его в меру своих возможностей? Зачем возводить в закон принудительный минимум нравственности, когда требуется свободно исполнять ее максимум? Зачем с угрозою объявлять: не убей, когда следует кротко внушать: не гневайся [7]?

Все это было бы справедливо, если бы нравственная задача была теоретическою и если бы совершенное добро было совместимо с эгоистическим бесстрастием, или равнодушием к страданиям ближних. Но так как в истинное понятие добра *непременно* входит альтруистическое начало с требованием соответствующего дела, т. е. сострадание к бедствиям других, побуждающее деятельно избавлять их от зла, то нравственная обязанность никак не может ограничиваться одним сознанием и возвещением совершенного идеала. По естественному ходу вещей, которого не должно одобрять и утверждать, но с которым только ребячество может не считаться, пока одни стали бы добровольно стремиться к высшему идеалу и совершенствоваться в бесстрастии, другие беспрепятственно упражнялись бы

в совершении всевозможных злодейств и, конечно, истребили бы первых прежде, чем те могли бы достигнуть высокой степени нравственного совершенства. Да и независимо от этого, если бы даже люди доброй воли были каким-нибудь чудом охранены от истребления со стороны худших людей, сами эти добрые люди оказались бы, очевидно, *недостаточно* добрыми, поскольку соглашались бы ограничиваться одними хорошими разговорами о добре вместо того, чтобы деятельно помогать своим ближним в ограждении их от крайних и губительных захватов зла.

Нравственный интерес требует личной свободы как условия, без которого невозможно человеческое достоинство и высшее нравственное развитие. Но человек не может существовать, а следовательно, и развивать свою свободу и нравственность иначе как в обществе. Итак, нравственный интерес требует, чтобы личная свобода не противоречила условиям существования общества. Этой задаче не может служить идеал нравственного совершенства, предоставленный свободному личному достижению, ибо он для насущной, практической цели дает и слишком много, а вместе с тем и слишком мало — слишком много в смысле требования и слишком мало в смысле исполнения. Этот идеал от признающего его требует любви к врагам, но он не может заставить *не признающего* его требований воздерживаться хотя бы только от убийств и грабежей. И если прямолинейный моралист скажет: не нужно нам воздержания от злодейств, если оно не добровольно, то он впадет в явную несправедливость, забывши справиться на этот счет у ограбленных и у семейств убитых, как будто претерпенная ими обида есть основание для их окончательного бесправия. Между тем нравственный закон дан человеку, «чтобы он жив был им»[8], и без существования человеческого общества нравственность есть только отвлеченное понятие. Но существование общества зависит не от совершенства некоторых, а от безопасности всех. Эта безопасность, не обеспеченная законом нравственным самим по себе, который не существует для людей с преобладающими противообщественными инстинктами, ограждается законом принудительным, который имеет действительную силу и для них. Ссылаться в этом случае на благодатную силу Провидения, долженствующую удерживать и вразумлять злодеев и безумцев, есть не более как кощунство: нечестиво возлагать на Божество то, что может быть успешно сделано хорошею юстицией.

Итак, нравственный принцип требует, чтобы люди свободно совершенствовались; но для этого необходимо

существование общества; но общество не может существовать, если всякому желающему предоставляется беспрепятственно убивать и грабить своих ближних; следовательно, принудительный закон, действительно не допускающий злую волю до таких крайних проявлений, разрушающих общество, есть *необходимое условие нравственного совершенствования* и, как такое, *требуется самим нравственным началом,* хотя и не есть его прямое выражение.

Положим, высшая нравственность (с аскетической своей стороны) требует, чтобы я был равнодушен к тому, что меня убьют, искалечат или ограбят. Но та же высшая нравственность (с альтруистической стороны) не позволяет мне быть равнодушным к тому, чтобы мои ближние беспрепятственно становились убийцами и убиенными, грабителями и ограбленными и чтобы общество, без которого и единичный человек не может жить и совершенствоваться, подвергалось опасности разрушения. Такое равнодушие было бы явным признаком нравственной смерти.

Требование личной свободы, чтобы оно могло осуществиться, уже предполагает стеснение этой свободы в той мере, в какой она в данном состоянии человечества несовместима с существованием общества или общим благом. Эти два интереса, противоположные для отвлеченной мысли, но одинаково обязательные нравственно, в действительности сходятся между собою. Из их встречи рождается право.

VII

Принцип права может рассматриваться отвлеченно; и тогда он есть лишь прямое выражение справедливости: я утверждаю мою свободу как право, поскольку признаю свободу других, как их право. Но в понятии права непременно заключается, как мы видели, элемент объективный, или требование реализации: необходимо, чтобы право имело силу всегда осуществляться, т. е. чтобы свобода других, независимо от моего субъективного ее признания, т. е. от моей личной справедливости, всегда могла на деле ограничивать мою свободу в равных пределах со всеми. Это требование справедливости принудительной привносится из идеи общего блага или общественного интереса, или — что то же — интереса реализации добра, для чего непременно нужно, чтобы справедливость была действительным фактом, а не идеей только. Степень и способы этой реализации зависят, конечно, от состояния нрав-

ственного сознания в данном обществе и от других исторических условий. Таким образом, право естественное становится правом положительным и формулируется с этой точки зрения так: *право есть исторически-подвижное определение необходимого принудительного равновесия двух нравственных интересов — личной свободы и общего блага.*

Было бы пагубным смешением понятий думать, что право имеет в виду материальное уравнение частных интересов. Праву, как такому, до этого нет дела. Оно заинтересовано только двумя главными концами человеческой жизни — свободою лица и благом общества, и, ограничиваясь этим, не внося своего принудительного элемента в частные отношения, оно лучше всего служит самой нравственности. Ибо человек должен быть нравственным свободно, а для этого нужно, чтобы ему была предоставлена и некоторая *свобода быть безнравственным.* Право в известных пределах обеспечивает за ним эту свободу, нисколько, впрочем, не склоняя пользоваться ею. Если бы кредитор не имел принудительного права взыскивать свои деньги с должника, то он не имел бы и возможности свободным нравственным актом отказаться от этого права и простить бедному человеку его долг. С другой стороны, только гарантия принудительного исполнения свободно принятого обязательства сохраняет для должника свободу и равноправность .по отношению к кредитору: он зависит не от его воли, а от своего решения и от общего закона. Интерес личной свободы совпадает здесь с интересом общего блага, так как без обеспеченности свободных договоров не может существовать правильная общественная жизнь.

Еще яснее совпадение обоих нравственных интересов в области права уголовного. Ясно, что свобода каждого человека или его естественное право жить и совершенствоваться было бы пустым словом, если бы они зависели от произвола всякого другого человека, которому захочется убить или искалечить своего ближнего или отнять у него средства к существованию. И если мы имеем нравственное право отстаивать свою свободу и безопасность от покушения чужой злой воли, то помогать в этом отношении другим есть наша нравственная обязанность; эта общая всем обязанность и исполняется в пользу всех законом уголовным.

Но правовое принуждение в этой области, ограждая свободу мирных людей, оставляет достаточный простор и для действия злых наклонностей и не принуждает никого быть добродетельным. Злобный человек может, если хочет, проявлять свою злобу в злословии, интригах, кле-

ветах, ссорах и т. д. Только тогда, когда злая воля, покушаясь на объективные публичные права ближних, грозит безопасности самого общества, тогда только интерес общего блага, совпадающий с интересом свободы мирных граждан, должен ограничить свободу зла. Право в интересе свободы дозволяет людям быть злыми, не вмешивается в их свободный выбор между добром и злом; оно только в интересе общего блага препятствует злому человеку стать *злодеем*, опасным для самого существования общества. Задача права вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царство Божие, а только в том, чтобы он — *до времени* не превратился в ад.

Такой преждевременный ад грозил и еще до некоторой степени грозит человечеству *с двух сторон*. Так как нормальное, т. е. безопасно и достойно существующее и совершенствующееся, общество обусловлено правильным равновесием личного и собирательного интереса, то пагубные для общества аномалии могут быть основаны или на перевесе силы у личных произволов, разрывающих общественную солидарность, или, напротив, на перевесе силы у общественной опеки, подавляющей личность,— первая аномалия грозит жгучим адом анархий, вторая — ледяным адом деспотизма, т. е. той же анархии, того же произвола, только сосредоточенного, стянутого и давящего извне.

Разумеется, в исторической действительности равновесие между свободными личными силами и собирательною силой общественной организации является подвижным и колеблющимся, слагающимся из множества частных нарушений и восстановлений. Но самый тот факт, что мы *замечаем* эти колебания, достаточно показывает, что есть над ними непреложные нормы лично-общественных отношений, есть пределы вечные, которые исходят из самого существа нравственности и права и которых нельзя для общества без пагубных последствий преступить в ту или другую сторону. Самым общим и в этом смысле самым важным из этих пределов должен быть признан тот, который ограничивает *принудительное* действие собирательных организаций одною лишь областью реально-предметного, или практического, добра, оставляя все прочее, т. е. весь внутренний, или духовный, мир человека, на полной ответственности отдельных лиц и свободных (не принудительных) сообществ. Защита жизни и имущества всех от посягательств внешних и внутренних врагов, и затем обеспечение всем необходимой помощи, образовательной, санитарной, продовольственной, со всем, что этому служит (пути сообщения, почта и т. д.),— вот практи-

ческое добро, которое может и должно осуществляться организованною силой общества, неизбежно налагающею для этого на частных лиц определенные ограничения, или «повинности». *Принудительное* свойство этих ограничений само по себе есть лишь *факультативное*, так как ясно, что кто, например, добровольно воздерживается от преступлений, тот не испытывает для себя лично никакого стеснения от уголовно-судебных и пенитенциарных учреждений; и вообще все ограничения, обусловленные необходимою организациею общественных сил, так же мало противоречат личной свободе, как и тот факт, что, если я хочу приобрести какую-нибудь вещь, я принужден за нее заплатить, или, если я не хочу промокнуть на дожде, я принужден взять зонтик.

Основное свойство того добра, которое обусловлено правовою общественною организацией, есть не принудительность (что есть лишь возможное следствие), а *прямая объективность задачи.* Важно тут прежде всего, чтобы известные вещи фактически *были* и чтобы известных вещей фактически *не было.* Важно, чтобы *была защита* от диких инородцев, важно, чтобы они не жгли и не разоряли сел и городов; важно, чтобы лихие люди не убивали и не грабили прохожих; важно, чтобы население не вымирало от болезней; важно, чтобы были для всех доступные школьные условия умственного образования и просвещения.

Внешнему характеру таких необходимых благ соответствует и внешний способ их добывания, допускающий и принуждение там, где оно неизбежно. Ведь для прямого насущного дела судов, больниц, школ совершенно безразлично, основаны ли они на добровольные или на принудительные пожертвования. Но можно ли сказать то же о благах духовных? Самый вопрос упраздняется тем, что духовные блага по природе своей не могут быть принудительными. Этих благ для человека в конце концов два: добродетель, т. е. *внутреннее расположение нашей воли к добру самому по себе*, и истинность (или правоверие), т. е. *внутреннее согласие нашего ума с истиною, как такою.* Ясно уже из этих определений, что свобода, или непринужденность, входит в самое существо того и другого духовного, или внутреннего, блага. Следовательно, всякое принудительное внешнее действие в этой области есть прежде всего *обман.* Так как цель: насильно, *извне* заставить человека иметь внутреннее, т. е. *извнутри* идущее, расположение к добру, или внутреннюю восприимчивость к истине,— не может ни в каком случае быть достигнута (будучи прямым логическим противоречием или бессмыс-

лицей), а бесцельное насилие явно есть зло, то всякие принудительные меры в духовных делах ради предполагаемых интересов истины и добродетели суть не что иное, как употребление злых средств для ложной цели — злоупотребление по преимуществу.

Насилие в нашем мире бывает трех родов: 1) насилие *зверское*, которое совершают убийцы, разбойники, деторастлители; 2) насилие *человеческое*, необходимо допускаемое принудительною организацией общества для ограждения внешних благ жизни, и 3) насильственное вторжение внешней общественной организации в духовную сферу человека с лживой целью ограждения внутренних благ — род насилия, который *всецело* определяется злом и ложью, а потому по справедливости должен быть назван *дьявольским*.

VIII

По существу права, служащего внешнему, или объективному, добру, интерес истины и добродетели всегда должен оставаться частным и безусловно свободным интересом. Отсюда кроме принципа и неограниченной веротерпимости вытекают еще и некоторые другие последствия.

В области уголовного (как и гражданского) права свобода одного лица ограничивается не частным, или субъективным, интересом другого лица, *в отдельности взятым*, а общим благом. Многие самомнительные и самолюбивые люди согласились бы лучше быть ограбленными или даже искалеченными, нежели подвергаться тайному злословию, клевете и бессердечным осуждениям. А потому если бы право имело в виду ограждение частного интереса, как такого, то оно должно бы в этих случаях ограничивать свободу клеветников и ругателей еще более, нежели свободу грабителей и насильников. Но оно этого не делает, так как для безопасности общества словесные обиды не так важны и не показывают такой угрожающей степени злой воли, как злодеяния против телесной и имущественной неприкосновенности. Если бы даже было намерение, то не было бы возможности для закона принимать во внимание все формы и оттенки индивидуальной чувствительности к оскорблениям. Да это было бы и несправедливо, ибо никак нельзя доказать, что обидчик имел в виду причинить именно ту высокую степень страдания, которая оказалась на деле. *Общее* право может руководствоваться только определенными намерениями и объективными деяниями, допускающими общедоступную проверку. К тому же оби-

женный (в случаях, не подлежащих уголовной ответственности) может, если хочет, мстить обидчику теми же частными средствами — его свобода уважается здесь так же, как и свобода его противника; а если он нравственно выше его и не считает мщение для себя позволительным, то он все равно не обратился бы к внешнему закону, несмотря на свою чувствительность к обиде; и если он отказывается от личного мщения, то тем лучше для него, да и для общества, которому предоставляется свободно высказывать свое нравственное суждение. Для юридической оценки важна не злая воля *сама по себе* и не результат деяния *сам по себе*, который может быть и случайным, а только связь намерения с результатом или степень реализации злой воли в деянии, так как эта степень реализации и соответствующая степень опасности для общества подлежат объективному определению или представляют внешнее зло, защита от которого есть внешнее добро, допускающее правомерную принудительность.

IX

Так как сущность права состоит в равновесии двух нравственных интересов: личной свободы и общего блага, то ясно, что этот последний интерес может только *ограничивать* первый, но *ни в каком случае не упразднять его*, ибо тогда, очевидно, равновесие было бы нарушено или исчезло бы чрез уничтожение одного из его терминов. Поэтому меры против преступника никак не могут доходить до лишения его жизни или до отнятия у него свободы навсегда. Следовательно, законы, допускающие смертную казнь, бессрочную каторгу или бессрочное одиночное заключение, не могут быть оправданы с точки зрения юридической — они противоречат самому существу права. Притом утверждение, что общее благо требует в известных случаях окончательного упразднения данного лица, представляет и внутреннее логическое противоречие. Общее благо потому и есть *общее*, что оно в известном смысле содержит в себе благо *всех* отдельных лиц *без исключения*, иначе оно было бы благом большинства. Из этого не следует, чтобы оно состояло из простой суммы частных интересов или заключало в себе сферу свободы каждого лица во всей ее беспредельности,— это было бы другое противоречие, так как эти сферы личной свободы могут отрицать друг друга и действительно отрицают. Но из понятия *общего* блага с логическою необходимостью следует, что, *ограничивая* именно как общее (общими пределами) частные

интересы и стремления, оно никак не может *упразднять* хотя бы одного из носителей этих интересов и стремлений, отнимая у него жизнь и всякую возможность свободных действий; ибо это общее благо должно быть так или иначе благом *и этого человека*; но, отнимая у него существование и всякую возможность свободных действий, следовательно, возможность какого бы то ни было блага, оно перестает быть благом для него, следовательно, само становится лишь частным интересом и потому теряет свое право ограничивать личную свободу *.

И в этом пункте мы видим, что требования нравственности вполне совпадают с сущностью права. Вообще, право в своем элементе принуждения к минимальному добру хотя и различается от нравственности в собственном смысле, но и в этом своем принудительном характере, отвечая требованиям той же нравственности, ни в каком случае не должно ей противоречить. Поэтому если какой-нибудь положительный закон идет вразрез с нравственным сознанием добра, то мы можем быть заранее уверены, что он не отвечает и существенным требованиям права, и правовой интерес относительно таких законов может состоять никак не в их сохранении, а только в их *правомерной* отмене.

X

Так как внешняя, принудительная обязательность есть одно из существенных отличий правовой нормы от собственно нравственной, то право по существу своему требует для себя действительного *обеспечения*, то есть достаточной силы для реализации правовых норм.

Всякое личное существо в силу своего безусловного значения (в смысле нравственном) имеет неотъемлемое право на существование и на совершенствование. Но это нравственное право было бы пустым словом, если бы его действительное осуществление зависело всецело от внешних случайностей и чужого произвола. Действительное право есть то, которое заключает в себе условия для своего осуществления, т. е. ограждения себя от нарушений. Пер-

---

* После сказанного в главе пятнадцатой (об уголовном вопросе) должен ли я еще объяснять, что нравственное начало не только допускает, но в известных случаях и требует подвергать преступного человека временному лишению личной свободы ради его собственной пользы и безопасности общества. Нравственно-непозволительным наряду со смертною казнью должно быть признано лишь пожизненное, заранее навсегда постановленное отнятие свободы у человека.

вое и основное условие для этого есть общежитие, ибо человек одинокий очевидно бессилен против стихий природы, против хищных зверей и звероподобных людей. Но, будучи необходимым *ограждением* личной свободы или естественных прав человека, общественность есть вместе с тем самым *ограничение* этих прав, но ограничение не случайное и произвольное, а внутренно-обязательное, вытекающее из существа дела. Пользуясь для ограждения своего существования и свободной деятельности организациею общественною, я и за нею должен признать право на действительное и для меня обязательное существование, то есть должен подчинить свою деятельность условиям, необходимым для того, чтобы общество существовало и развивалось. Здесь оба интереса совпадают, ибо если я желаю осуществлять свое право или обеспечивать себе область свободного действия, то, конечно, меру этого осуществления или объем этой свободной области я должен определить теми основными требованиями общественного блага, без удовлетворения которых не может быть *никакого* осуществления моих прав и *никакого* обеспечения моей свободы. Подчинение человека обществу совершенно согласно с безусловным нравственным началом, которое не приносит в жертву частное общему, а соединяет их как внутренно солидарных: жертвуя обществу свою неограниченную, но необеспеченную и недействительную свободу, лицо приобретает действительное обеспечение своей определенной или разумной свободы — жертва настолько же выгодная, насколько выгодно получить живую собаку в обмен на мертвого льва [9].

Определенное в данных обстоятельствах места и времени ограничение личной свободы требованиями общего блага, или — что то же — определенное в данных условиях уравновешение, или постоянная совместность этих двух начал, есть право положительное или *закон* в тесном смысле.

Закон по существу своему есть общепризнанное и безличное (т. е. не зависящее от личных мнений и желаний) определение права, или понятие о должном (в данных условиях и в данном отношении) равновесии между частною свободою и благом целого,— определение, или *общее* понятие, осуществляемое через *особые* суждения в *единичных* случаях или делах.

Отсюда три непременные отличительные признака закона: 1) его *публичность* — постановление, не обнародованное во *всеобщее* сведение, не может иметь и всеобщей обязательности, т. е. не может быть положительным зако-

ном; 2) его *конкретность* — как нормы особых, определенных отношений в данной действительной среде, а не как выражения каких-нибудь отвлеченных истин и идеалов*; 3) его *реальная применимость*, или удобоисполнимость в каждом *единичном* случае, ради чего с ним всегда связана «санкция», т. е. угроза принудительными и карательными мерами на случай неисполнения его требований или нарушения его запрещений **.

Чтобы эта санкция не оставалась пустою угрозой, закон должен опираться на действительную силу, достаточную для приведения его в исполнение во всяком случае. Другими словами, право должно иметь в обществе действительных носителей или представителей, достаточно могущественных для того, чтобы издаваемые ими законы и произносимые суждения могли иметь силу принудительную. Такое реальное представительство права, или такая дееспособная законность, называется *властью*.

Требуя по необходимости от общественного целого того обеспечения моих естественных прав, которое не под силу мне самому, я по разуму и справедливости должен признать за этим общественным целым положительное право на те средства и способы действия, без которых оно не могло бы исполнить своей, для меня самого желательной и необходимой, задачи, а именно я должен предоставить этому общественному целому: 1) власть издавать обязательные для всех законы; 2) власть судить сообразно этим общим законам о частных делах и поступках и 3) власть принуждать всех и каждого к исполнению как этих судебных приговоров, так и всех прочих мер, необходимых для общей безопасности и преуспеяния.

Ясно, что эти три различные власти — законодательная, судебная и исполнительная — при всей необходимой *раздельности* (дифференциации) не могут быть *разобщены* (и тем менее должны вступать в противоборство между собою), так как они имеют одну и ту же цель: правомерное служение общему благу. Это их единство иметь свое реальное выражение в одинаковом их подчинении единой

* Хотя в некоторых законодательствах существуют (на бумаге) постановления, предписывающие воздерживаться вообще от пьянства, быть благочестивым, почитать родителей и т. п., но такие мнимые законы представляют собою лишь неубранный остаток от древнего состояния слитности или смешанности нравственных и юридических понятий.

** Упомянутые в пред. прим. благочестивые желания законодателя не сопровождаются никакою санкцией, что достаточно показывает, что это законы мнимые.

верховной власти, в которой сосредоточивается все положительное право общественного целого, как такого. Это единое начало полновластия непосредственно проявляется в первой власти — законодательной, вторая — судебная — уже обусловлена первою, так как суд не самозаконен, а действует согласно обязательному для него закону, а двумя первыми обусловлена третья, которая заведует принудительным исполнением законов и судебных решений. В силу этой внутренней связи, без единства верховной власти, так или иначе выраженного, невозможны были бы ни общеобязательные законы, ни правильные суды, ни действительное управление, т. е. самая цель правомерной организации данного общества не могла бы быть достигнута. Само собою понятно, что должная связь трех властей нарушается не только их разобщением и враждебным противуположением, но также, с другой стороны, смешением их и извращением естественного между ними порядка, когда, например, вторая власть — судебная подчиняется не первой, а третьей, ставится в зависимость не от единого закона, а от различных органов власти исполнительной.

Общественное тело с определенною организацией, заключающее в себе полноту положительного права или единую верховную власть, называется *государством.* Во всяком организме необходимо различать организующее начало, систему органов или орудий организующего действия и совокупность организуемых элементов. Соответственно этому и в собирательном организме государства, конкретно взятого, различаются: 1) верховная власть, 2) различные ее органы или подчиненные власти и 3) субстрат государства, т. е. масса населения определенной территории, состоящая из лиц, семей и других более или менее широких частных союзов, подчиненных государственной власти. Только в государстве право находит все условия для своего действительного осуществления, и с этой стороны государство есть *воплощенное право.*

Не останавливаясь здесь на вопросе о действительном историческом источнике и высшем освящении государственной власти *, мы указали только на ее *формальное основание* как необходимое условие правомерной организации общества. В простейшем практическом выражении смысл государства состоит в том, что оно в своих пределах подчиняет насилие праву, произ-

* См. выше, в главах десятой и пятнадцатой, и ниже, в гл. восьмнадцатой и девятнадцатой.

вол — законности, заменяя хаотическое и истребительное столкновение частных элементов природного человечества правильным порядком их существования, причем принуждение допускается лишь как средство крайней необходимости, заранее определенное, закономерное и оправданное, поскольку оно исходит от общей и беспристрастной власти. Но эта власть простирается только до пределов данной государственной территории. Над отдельными государствами нет общей власти, и потому столкновения между ними решаются окончательно только насильственным способом — *войною.* Что этот факт не соответствует *безусловному* нравственному началу, как такому,— об этом не может быть спора. *Относительное* значение войны и действительный путь к ее упразднению — вот последние из тех коренных практических вопросов, которые собирательная жизнь исторического человечества ставит нравственному сознанию.

Глава восьмнадцатая

Смысл войны

I

Никто, кажется, не сомневается в том, что здоровье, вообще говоря, есть благо, а болезнь — зло, что первое есть норма, а второе — аномалия; нельзя даже определить, что такое здоровье, иначе как назвав его нормальным состоянием организма, а для болезни нет другого определения, как «уклонение физиологической жизни от ее нормы». Но эта аномалия физиологической жизни, называемая болезнью, не есть, однако, бессмысленная случайность или произвольное создание внешних, посторонних самому больному, злых сил. Не говоря уже о неизбежных болезнях роста или развития, по мнению всех мыслящих врачей, настоящая причина болезней заключается во внутренних, глубоко лежащих изменениях самого организма, а внешние, ближайшие причины заболевания (напр., простуда, утомление, заражение) суть только *поводы* для обнаружения причины внутренней, и точно так же те болезненные явления, которые обыкновенно людьми незнающими принимаются за самую болезнь (напр., жар и озноб, кашель, разные боли, ненормальные выделения), на самом деле выражают только успешную или неуспешную *борьбу* организма против разрушительного действия тех внутренних и большею частью загадочных в своем последнем основа-

нии, хотя фактически несомненных, расстройств, в которых заключается настоящая сущность болезни; отсюда практический вывод: врачебное искусство должно иметь главным предметом не внешние проявления болезни, а ее внутренние причины, оно должно определить по крайней мере фактическую их наличность и затем помогать целительным действиям самого организма, ускоряя и восполняя эти естественные процессы, а не насилуя их.

В подобном же положении находится вопрос о хронической болезни человечества — международной вражде, выражающейся в войнах. Симптоматическое ее лечение, то есть направленное не на внутренние причины, а лишь на внешние проявления, было бы в лучшем случае только сомнительным паллиативом; простое, безусловное ее отрицание не имело бы никакого определенного смысла. При нравственном расстройстве внутри человечества внешние войны бывали и еще могут быть необходимы и полезны, как при глубоком физическом расстройстве бывают необходимы и полезны такие болезненные явления, как жар или рвота.

По-настоящему относительно войны следует ставить не один, а три различных вопроса: кроме общенравственной оценки войны есть другой вопрос — о ее значении в истории человечества, *еще не кончившейся*, и, наконец, третий вопрос, личный — о том, как я, то есть всякий человек, признающий обязательность нравственных требований по совести и разуму, должен относиться *теперь* и *здесь* к факту войны и к тем условиям, которые из него практически вытекают? Смещение или же неправильное разделение этих трех вопросов — общенравственного или теоретического, затем исторического и, наконец, лично-нравственного или практического,— составляют главную причину всех недоразумений и кривотолкований по поводу войны, особенно обильных в последнее время.

Осуждение войны в принципе уже давно сделалось общим местом в образованном человечестве. Все согласны в том, что мир есть добро, а война зло: наш язык уже автоматически произносит выражения: *блага мира, ужасы войны*, и никто не решится сказать наоборот: «благодеяния войны» или «бедствия мира». Во всех церквах молятся о временах мирных и об избавлении от меча или от браней, которые ставятся здесь наряду с огнем, гладом, мором, трусом и потопом. Кроме дикого язычества все религии осуждают в принципе войну. Еще еврейские пророки проповедывали умиротворение всего человечества и даже всей природы. Того же требует буддийский принцип сострада-

ния ко всем живым существам. Христианская заповедь любви к врагам исключает войну, ибо *любимый враг* перестает быть врагом, и с ним уже нельзя воевать. Даже воинственная религия ислама смотрит на войну только как на временную необходимость, осуждая ее в идеале. «Сражайтесь с врагами, доколе не утвердится Ислам», а затем: «Да прекратится всякая вражда», ибо «Бог ненавидит нападающих» (Коран, сура II).

Со стороны общенравственной оценки нет и не может быть двух взглядов на этот предмет: единогласно всеми признается, что мир есть норма, то, что должно быть, а война — аномалия, то, чего быть не должно.

II

Итак, на первый вопрос о войне существует один бесспорный ответ: *война есть зло.* Зло же бывает или безусловное (как, напр., смертный грех, вечная гибель), или же относительное, то есть такое, которое может быть меньше другого зла и сравнительно с ним должно считаться добром (напр., хирургическая операция для спасения жизни).

Смысл войны не исчерпывается ее отрицательным определением как зла и бедствия; в ней есть и нечто положительное — не в том смысле, чтобы она была сама по себе нормальна, а лишь в том, что она бывает реально необходимою при данных условиях. *Эта* точка зрения на ненормальные явления вообще не может быть устранена, и на нее приходится становиться не в противоречии с нравственным началом, а, напротив, в силу его прямых требований. Так, например, хотя всякий согласится, что выбрасывать детей из окошка на мостовую есть само по себе дело безбожное, бесчеловечное и противоестественное, однако, если во время пожара не представляется другого средства извлечь несчастных младенцев из пылающего дома, то это ужасное дело становится не только позволительным, но и обязательным. Очевидно, правило бросать детей из окошка в крайних случаях не есть самостоятельный принцип наравне с нравственным принципом спасания погибающих; напротив, это последнее нравственное требование остается и здесь *единственным* побуждением действий; никакого отступления от нравственной нормы здесь нет, а есть только прямое ее приложение способом хотя неправильным и опасным, но таким, однако, который в силу реальной необходимости оказывается единственно возможным *при данных условиях.*

Не зависит ли и война от такой необходимости, в силу которой этот ненормальный сам по себе способ действия становится позволительным и даже обязательным *при известных обстоятельствах*? Вопрос этот может быть решен только исторически, но иногда его ошибочно переносят на более широкую почву — естественнонаучную, связывая необходимость войны с всемирным (будто бы) принципом борьбы за существование.

На самом деле борьба за существование ни в животном царстве, ни в человечестве не имеет ничего общего с войною. Когда говорят, что известный вид существ *победил* в борьбе за существование, то это вовсе не значит, что он одолел каких-то врагов в каких-нибудь прямых столкновениях или открытых боях,— это означает только, что достаточная приспособленность к внешней среде или окружающим условиям позволила этому виду сохранить и распространить свое существование, что не всем одинаково удается. Если мамонты в Сибири исчезли побежденными в борьбе за существование, а куницы победили, то это, конечно, не значит, что куницы были храбрее и сильнее мамонтов и истребили их в открытом бою с помощью своих зубов и лапок. Подобным образом еврейская народность, давным-давно обезоруженная и сравнительно малочисленная, оказалась несокрушимою в исторической борьбе за существование, тогда как многие века военных успехов не предохранили от гибели огромную Римскую империю, как и предшествовавшие ей воинственные державы.

Как борьба за существование происходит помимо войны и пользуется иными способами, не имеющими ничего общего с дракой, так со своей стороны и война имеет другие основания, независимо от борьбы из-за жизненных средств. Если бы все дело было в этих средствах, так что враждебные столкновения между существами происходили бы только из-за пропитания, тогда первобытная эпоха истории была бы самою мирною. Ибо людей тогда было очень мало, требования их были простые, и перед каждым был великий простор для их удовлетворения. В драке и взаимном истреблении был бы тогда только риск и никакой выгоды. С этой стороны нормальный исход всяких ссор представлялся сам собою. «И сказал Авраам Лоту: да не будет распри между мною и между тобою и между моими пастухами и твоими, ибо люди — братья мы (ки анашим ахим анахну). Разве не вся земля перед лицом твоим открыта? Так разойдемся: если ты налево — я направо, а если ты направо — я налево.— И поднял Лот глаза свои и увидел всю округу Иорданскую,— ибо вся она была напоена вода-

ми (прежде чем погубил Превечный Содом и Гоморру),— как сад Превечного, как земли египетские, если идти к Цоару. И выбрал себе Лот всю округу Иорданскую, и двинулся Лот к Востоку, и расстались они друг с другом» (Быт. XIII 8—11).

Если, однако, такое полюбовное соглашение бывало в те времена лишь редким явлением, вообще же первобытные отношения в человечестве более напоминают «войну всех против всех» (по известной теории философа Гоббеса)[1], то это происходило не от вынужденной борьбы за существование, а от свободной игры злых страстей. То братоубийство, которым открывается история, было вызвано *завистью, а не голодом.* И самый древний из дошедших до нас памятников поэзии — воспроизведенная в Библии кровавая песня Каинова внука, Лемеха, говорит не о материальной нужде, а о дикой злобе, мстительности и свирепом высокомерии: «И сказал Лемех женам своим: Ада и Цилла, услышьте голос мой, жены Лемеха, прислушайтесь к словам моим! что мужа убил я за язву мою, и отрока за рану мою; что семь раз отмстится Каин, а Лемех семьдесят и семь раз» (Быт. IV 23, 24).

III

При господстве таких чувств малочисленному вначале человечеству, слабо размножающемуся сравнительно с большинством других животных, грозила бы скорая погибель, если бы война всех против всех не встречала противовеса в родовой связи, коренящейся в материнском инстинкте, развивающейся посредством семейных чувств и отношений и закрепляемой в религии предков. Образуемый всем этим *родовой быт* (в широком смысле) * может считаться за первоначальную ступень исторического развития, так как человечество никогда, собственно, не состояло из одних отдельных, уединенных особей, находящихся на военном положении относительно друг друга. Родовая связь существовала изначала, и «война всех против всех», как общее правило, выражает взаимное отношение не между отдельными единицами, а лишь между отдельными родовыми группами; и это, разумеется, не в том смысле, чтобы каждый род находился на деле в непрерывной войне со всеми другими, а лишь в том, что ни один род не был ничем обеспечен или огражден от случайности войны со всяким другим родом. Но и такое состояние не могло быть

---

* См. выше, главу десятую.

продолжительным. Война между родами лишь в редких случаях кончалась истреблением слабейшего рода. При некотором равновесии сил исходом борьбы был договор, или соглашение, освящавшееся религией. С другой стороны, родовые группы более слабые, чтобы избежать погибели в неравной борьбе, или присоединялись порознь к роду более сильному на условиях подчиненности, или же многие вместе входили между собою в союз на равных правах (федерации). Таким образом, война сама порождала договоры и права как ручательство мира. Такие соединения родов уже представляют собою зародыш *государства.*

В те времена, с которых начинаются для нас связные исторические воспоминания, значительная часть человечества уже находилась в состоянии государственном, притом по двум основным типам: западной или эллинской *политии*, т. е. небольшой городской общины, и восточной обширной *деспотии*, частию однонародной (напр., в Египте), частию многонародной (так называемые «всемирные монархии»).

Без государства невозможен был бы культурный прогресс человечества, основанный на сложном сотрудничестве (кооперации) многих сил. Такое сотрудничество в сколько-нибудь широких размерах было недостижимо для разрозненных родов, находившихся в постоянной кровавой вражде между собою. В государстве впервые являются солидарно действующие человеческие массы. Война уже удалена изнутри этих масс и перенесена на более широкую окружность государства. Если в родовом быту все (взрослые мужчины) всегда находятся под оружием, то в государстве воины составляют или особую касту, или профессию, или, наконец (при всеобщей повинности), военная служба составляет лишь временное занятие граждан. *Организация войны* в государстве есть первый великий шаг на пути *к осуществлению мира.* Особенно это ясно в истории обширных завоевательных держав (всемирных монархий). Каждое завоевание было здесь распространением мира, т. е. расширением того круга, внутри которого война переставала быть нормальным явлением и становилась редкою и предосудительною случайностью — преступным междоусобием. Несомненное, хотя и полусознательное стремление «всемирных монархий» было — дать мир земле, покорив все народы одной общей власти. Величайшая из этих завоевательных держав — Римская империя прямо называла себя *миром* — pax romana.

Но и прежние монархии стремились к той же цели. Открытые в девятнадцатом веке надписи ассирийских и персидских царей не оставляют сомнения, что эти завоеватели считали своим настоящим призванием покорять все народы для установления мирного порядка на земле, хотя представления их об этой задаче и о средствах ее исполнения бывали обыкновенно слишком просты. Более сложными и плодотворными явились всемирно-исторические замыслы Македонской монархии, которая опиралась на высшую силу эллинской образованности, глубоко и прочно проникшей в покоренный восточный мир. Полной ясности идея всеобщего и вечного мира достигает у римлян, твердо веривших в свое призвание покорить вселенную под власть одного закона. Эта идея увековечена в особенности Виргилием, который (помимо слишком известного tu regere imperio populos etc.

Ты же, о Римлянин, правь народами властью державной,
Смирным защитою будь, строптивых смиряя войною) [2]

возвращается к ней при всяком случае в своей «Энеиде» как к высшему вдохновляющему мотиву всей поэмы. Юпитер представляется, например, говорящим Венере про ее потомков:

Римлян, вселенной владык, народ одеянный тогой:
Этих власти уже ни времен, ни границ я не ставлю;
Царство им дал без конца...
Тут с устранением войн времена укротятся крутые.
Верность седая и Веста и Рем при брате Квирине
Будут законы давать; железом затворов *запрутся*
Грозные двери войны.

(Эн. I 278—294).

Тот же верховный бог говорит Меркурию про призвание родоначальника римлян Энея покорить трепещущую войною Италию, чтобы водворить высокий род Тевкров, которому суждено *«всю землю подвесть под законы»* (Эн. IV 229—31).

Сравнивая четыре «всемирные монархии» в их преемственности, мы находим постепенное приближение к идеалу *всеобщего* мира как со стороны внешнего объема, так и со стороны внутренних основ. Первое, Ассиро-Вавилонское царство не выходило из пределов Передней Азии, поддерживалось беспрестанными опустошительными походами и законодательствовало лишь военными приказами. Второе, царство Кира и Ахеменидов присоединило к Передней Азии значительную часть Средней и с другой стороны распространилось на Египет; изнутри оно опиралось на

светлую религию Ормузда, узаконявшую нравственность и правосудие. В третьей монархии — Александра и его преемников — впервые с историческим Востоком соединяется исторический Запад, и обе стороны спаиваются не только силою меча, но также идеальными началами эллинской образованности. Наконец, прогресс, представляемый четвертою, Римскою империею, состоит не в том только, что римляне расширили прежнее единство до Атлантического океана, но и в том, что они дали ему крепкое политическое средоточие и твердую правовую форму. Во всем этом миротворящем деле война была непременным средством и вооруженные силы — необходимою опорою. Война и мир имели свой точный символ в двух противоположных, но нераздельных ликах римского бога Януса.

Война сильнее всего объединяет внутренние силы каждого из воюющих государств или союзов и вместе с тем служит условием для последующего сближения и взаимного проникновения между самими противниками. Ярче всего и то и другое выступает в истории Эллады. Во всю эту историю только три раза отдельные греческие племена и городские общины в большинстве своем соединялись вместе для общего дела и обнаруживали практически свою внутреннюю национальную связь, и всякий раз это было вызвано войною: троянская война в начале, персидские войны в середине и поход Александра Македонского как завершительный подвиг, благодаря которому создания народного гения Греции стали окончательно общим достоянием человечества.

Троянская война утвердила греческий элемент в Малой Азии, где он затем, питаясь другими культурными стихиями, достиг своего первого расцвета: на малоазиатском побережье родилась и поэзия греков (гомерический эпос), и тут же возникла и развилась древнейшая школа их философии (Фалес из *Милета*, Гераклит из *Ефеса*). Подъем соединенных народных сил в борьбе с персами вызвал второй, еще более богатый расцвет духовного творчества, а завоевания Александра, бросив эти созревшие семена эллинизма на древнюю почву культурной Азии и Египта, произвели тот великий эллино-восточный синтез религиозно-философских идей, который — вместе с последующим римским государственным объединением — составлял необходимое историческое условие для распространения христианства. Без греческого языка и греческих понятий, так же как без «римского мира» и римских военных дорог, дело Евангельской проповеди не могло бы совершиться так быстро и в таких широких размерах. А гре-

ческие слова и понятия сделались общим достоянием только благодаря воинственному Александру и его полководцам; и римский «мир» был достигнут многими веками войн, его охраняли легионы, и для этих легионов строились те дороги, по которым прошли апостолы. «Во всю землю,— поет церковь,— изыде вещание их и в концы вселенныя глаголы их» [3]. Эта «вся земля» и эти «концы вселенной» были только тем широким кругом (orbis), который очертило вокруг города Рима его кровавое железо.

Таким образом, все войны, которыми полна древняя история, только расширяли область мира, и «*звериные* царства» [4] язычества приготовляли пути для возвещавших царство сына *человеческого.*

Но кроме этого военная история древности представляет нам важный прогресс в сторону мира еще и в другом отношении. Не только посредством войн достигались мирные цели, но с дальнейшим ходом истории для достижения этих целей требовалось все меньше и меньше действующих военных сил,тогда как мирные результаты становились, напротив, все обширнее и важнее. Этот парадоксальный факт не подлежит сомнению. Для взятия Трои нужно было почти поголовное ополчение греков в течение десяти лет *, а прямые результаты этого страшного напряжения сил были ничтожны; тогда как для совершения той великой катастрофы, которою увенчалась греческая история (завоевание Востока Александром Македонским) и всемирные культурные последствия которой не замедлили обнаружиться, потребовался с военной стороны лишь трехлетний поход тринадцатитысячного войска. Если сравнить значение результатов, а с другой стороны, принять в соображение многолюдность Греции и Македонии при Александре сравнительно с малочисленностью ахейского населения, поставившего под Трою такой большой военный контингент (110.000 чел.), то поразительно будет видеть, как за эти семь веков *уменьшилось* относительное количество человеческих жертв, необходимых для достижения исторических целей. К тому же заключению приводит и другое сопоставление, более общего характера. Персидское царство, которому и миллионные полчища не могли обеспечить военных успехов в борьбе с маленькою Грецией, едва

---

* Нельзя, конечно, приписывать буквальную точность счету греческих сил в «Илиаде», но как приблизительный этот счет (110.000 воинов) представляется вполне правдоподобным. Заметим вообще по поводу достоверности «Илиады», что новейшие ученые раскопки восстановили для этого поэтического памятника значение исторического источника, разумеется мифологически раскрашенного.

продержалось под защитою таких сил два столетия, а римская держава, в три раза более обширная и заключавшая не менее 200 миллионов населения, для охранения своих необъятных границ держала под оружием не более 400 тысяч легионеров и продержалась втрое дольше, чем царство Дария и Ксеркса (около шести веков); и как несоизмеримо важнее были для человечества те блага образованности, которые охранялись этими немногочисленными легионами, сравнительно с тем, ради чего собирались несметные полчища царя царей!

Таким образом, прогресс военного дела, представляемый преимуществами македонской фаланги и римского легиона над персидскими полчищами и выражающийся, вообще говоря, в перевесе качества над количеством и формы над материей, был вместе с тем великим прогрессом нравственно-общественным, уменьшая в огромной пропорции число человеческих жертв, поглощаемых войною.

IV

Замена римского мира (и мира) христианским не произвела сразу в положении вопроса о войне никакого существенного изменения со стороны внешнеисторической. Правда, своим безусловным осуждением всякой ненависти и вражды христианство в принципе, в нравственном корне упраздняло войну. Но подрезать корни — еще не значит повалить дерево; да проповедники Евангелия и не хотели повалить это Навуходоносорово дерево, ибо они знали, что его тень еще нужна земле, пока из малого зерна истинной веры не вырастет ему на смену то «величайшее из растений» [5], под сенью которого могут надежно укрыться и люди, и звери полевые.

Учители христианства не отрицали государства и его назначения «носить меч против злых» [6], а следовательно, не отрицали и войны. Последователи новой веры видели для себя великое торжество в том, что две победоносные войны дали возможность кесарю Константину водрузить Крест Христов над старым, неизменным зданием Римской империи. Впрочем, под неизменною политическою внешностью скрывалась тайная работа духовных сил. Для христианина государство, даже и осененное крестом, перестало быть высшим благом и окончательною формою жизни. Вера в вечный Рим, то есть в безусловное значение единства политического, заменилась ожиданием «Нового Иерусалима» [7], т. е. внутреннего, духовного объединения возрож-

денных людей и народов. Но кроме этого идеального подъема человеческого сознания на высшую степень продолжается, хотя сначала и медленно, прогресс внешнего, реального объединения в теле человечества.

Христианский мир (tota christianitas, toute la chrétienté), который в средние века заменял собою древнюю Римскую империю, был значительно шире ее. Правда, внутри его происходили нередко войны (как и в Римской империи бывали восстания народов и бунты полководцев), но представители христианских начал смотрели на эти войны как на прискорбные междоусобия и всячески старались полагать им предел. А постоянная борьба между христианским миром и мусульманским (в Испании и в Леванте), несомненно, имела положительно культурный и прогрессивный характер не только потому, что отстаивание христианства от наступательного ислама спасало для исторического человечества залог высшего, духовного развития от поглощения сравнительно низшим религиозным началом *, но еще и потому, что взаимодействие этих двух миров, которое хотя и было враждебным в основе, но не могло, однако, ограничиваться одними кровопролитиями, со временем привело к расширению умственного кругозора с обеих сторон, чем для христиан была подготовлена великая эпоха возрождения наук и искусств, а затем и реформации.

В истории новых времен для нашего вопроса самое важное значение имеют три общие факта: 1) развитие национальностей, 2) соответственное развитие международных связей всякого рода и 3) географическое распространение культурного единства на весь земной шар.

Выбившись из-под опеки католической церкви и отвергнув бессильные притязания Священной Римской империи, европейские народности обособились в самодержавные политические целые. Каждое национальное государство признало себя и было признано другими как *совершенное тело*, т. е. имеющее в себе верховенство, или абсолютную полноту власти, и, следовательно, не подчиненное на земле никакому постороннему суду. Прямые следствия этого национального обособления не были благоприятны для дела мира. Во-первых, война даже между христианскими государствами становилась чрез это закономерною, как единственный способ решения распри отдельных безусловно независимых целых, не имеющих над собою никакого вершителя споров, каким в средние века был — в идее всегда, а иногда и на деле — римский папа (а отчасти и император). Во-вто-

* См. выше, в главе четырнадцатой.

рых, национальная идея, принятая за верховное начало жизни народов, естественно, вырождалась в народную гордость, истинный характер патриотизма искажался, деятельная любовь к своему народу превращалась в идолопоклонство перед ним как верховным благом, а это в свою очередь переходило в ненависть и презрение к другим народам и вело к несправедливым войнам, захватам и угнетению чужих народностей.

Однако за этими отрицательными сторонами скрывается положительное значение национальностей: они должны существовать и развиваться в своих особенностях, как живые органы человечества, без которых его единство было бы пустым и мертвенным, и этот мертвый мир был бы хуже войны. Истинное единство и желанный мир человечества должны основываться не на слабости и подавленности народов, а на высшем развитии их сил, на свободном взаимодействии восполняющих друг друга народностей *. И, несмотря на все усилия национального себялюбия, стремящегося к враждебному отчуждению народов, положительное взаимодействие между ними существует и все растет вглубь и вширь. Прежние международные связи не исчезли, а внутренно усилились, и к ним присоединились новые. Так, на Западе римская церковь хотя утратила свою внешнюю власть, но духовный ее авторитет значительно окреп, во многом очистился от грубых средневековых злоупотреблений и свой ущерб, заслуженно понесенный от реформации, вознаграждает другими духовными завоеваниями. Рядом с этою церковью и в борьбе против нее, но с такою же широтою обхвата возникло могущественное братство франкмасонов, в котором все загадочно, кроме его международного, общечеловеческого характера. Другого рода связи установились в небывалых размерах в области экономической — явился всемирный рынок,— нет ни одной страны, которая ныне была бы самодовлеющею в экономическом отношении, которая бы все нужное для себя сама производила, не получая от других и не давая им взамен, так что представление об отдельном государстве как «совершенном теле», т. е. безусловно независимом общественном организме, оказывается с этой основной стороны чистейшим вымыслом. Далее, постоянное сотрудничество всех образованных стран в научной и технической работе, плоды которой сейчас же делаются общим достоянием; изобретения, которыми упраздняются расстояния; ежедневная

* См. выше, глава «Национальный вопрос с нравственной точки зрения».

печать с ее непрерывными известиями отовсюду; наконец, поразительно возрастающий международный «обмен веществ» по новым путям сообщения — все это делает из культурного человечества одно целое, которое действительно, хотя бы и невольно, живет одною общею жизнью.

А это культурное человечество все более и более становится *всем* человечеством. После того как с начала новых веков европейцы во все стороны расширили область своего действия, захватив Америку на западе, Индию на юго-востоке и Сибирь на северо-востоке, уже большая часть земного шара с его населением оказалась в их власти. Теперь можно сказать, что эта власть охватила уже весь земной шар. Мусульманский мир кругом опутан и насквозь пронизан нитями европейской культуры и только в тропических пустынях Судана еще может, и то без всякой надежды успеха, отстаивать свою дикую самобытность (царство дервишей). Вся береговая окружность Африки уже поделена между европейскими державами, а теперь и средина черного материка стала ареной их соперничества. За чертой европейского воздействия оставалась еще монгольская Азия,— Китай и Япония,— на наших глазах снимается и эта последняя перегородка в человечестве. С удивительною поспешностью и успешностью японцы в четверть века усвоили всю вещественную и положительно-научную сторону европейской образованности и затем прежде всего постарались самым убедительным образом доказать необходимость такого усвоения своему монгольскому собрату. Китайцы, уже поколебленные в своей самоуверенности англичанами, но еще туго понимавшие этих иностранцев, сразу поняли своих единоплеменников, и отныне пресловутая китайская стена не есть уже символ продолжающегося обособления, а только памятник невозвратно минувшего.

Какое же отношение к войне имел этот любопытный процесс всемирного «собирания земли» посредством единой материальной культуры? С одной стороны, война играет в нем *деятельную* роль. Известно, как революционные и наполеоновские войны могущественно способствовали тому движению и распространению общеевропейских идей, которыми обусловлен научный, технический и экономический прогресс XIX века, материально объединивший человечество. И точно так же окончательный акт этого объединения (распространение его на последнюю твердыню обособленного варварства, Китай) начал совершаться в наших глазах не мирною проповедью, а войною. С другой стороны, всеобщность материальной культуры, осуществляемая отчасти посредством войны, сама становится могу-

чим средством и основанием мира. В настоящее время огромное большинство населения земного шара составляет одно реально связанное тело, солидарное (если еще пока не нравственно, то уже физически) в своих частях. Эта солидарность обнаруживается именно в той сфере, из которой никто выйти не может,— в сфере экономической: какой-нибудь промышленный кризис в Нью-Йорке чувствительно отражается сразу в Москве и Калькутте. Выработалось в теле человечества *общее чувствилище* (sensorium commune), вследствие чего каждый частный толчок *ощутительно* производит всеобщее действие. Между тем всякая серьезная и продолжительная война неизбежно сопровождается величайшими экономическими потрясениями, которые, при теперешней связи частей всего земного шара, будут потрясениями *всемирными*. Такое положение, вырабатывавшееся в течение девятнадцатого века, но выяснившееся для всех только к его концу, есть достаточное основание для того совершенно неведомого прежним временам *страха пред войной*, который обуял ныне все образованные народы. Уже в первой половине века войны становятся и короче и реже: между Ватерлоо и Севастополем Европа видела сорокалетний период мира — случай небывалый в ее прежней истории. Затем особые исторические причины вызвали несколько сравнительно коротких европейских войн в 1859, 1864, 1866 и 1870 гг.[8]; русско-турецкую войну 1877—8 гг. не удалось превратить в европейскую, но характерный пример представляет самая важная из этих войн — франко-прусская: хотя она оставила в передовом народе Европы горькое сознание национальной обиды и жажду мщения, однако эти чувства вот уже 28 лет не имеют силы перейти в дело из одного страха перед войною! Можно ли даже представить себе такое воздержание хотя бы в XVIII или XVII в., не говоря уже о временах более старых? И все эти чудовищные вооружения европейских государств, о чем же они свидетельствуют, как не о том великом всеодолевающем страхе перед войной и, следовательно, о близком конце войн? *

Неразумно было бы, однако, думать и поступать так, как будто бы этот близкий конец уже наступил. Хотя общее экономическое чувствилище и соединяет ныне все части земного населения ощутительною для них самих связью, однако эта связь далеко не везде одинаково крепка и не все

* Этому не противоречат и три последние полуевропейские войны: сербско-болгарская 1885 г., греко-турецкая 1897 г. и испано-американская 1898 г., которые оканчивались прежде серьезного начала.

эти части равномерно чувствительны. Есть еще народы, которые в случае всемирной войны рискуют немногим, а есть и такие, которые готовы рисковать даже очень многим. Введение монгольской расы в круг материальной европейской культуры есть факт с обоюдным значением. Эта раса, которой главный представитель, китайский народ, исчисляется по крайней мере в 200 миллионов душ, при величайшей племенной гордости отличается и крайним презрением к жизни, не только чужой, но и своей. Более нежели вероятно, что неизбежное отныне усвоение западной культурной техники всею желтою расой будет для нее только средством, чтобы в решительной борьбе доказать превосходство своих духовных начал над европейскими. Эта предстоящая вооруженная борьба между Европою и монгольскою Азией будет, конечно, последнею, но тем более ужасною, действительно всемирною войною, и не безразлично для судеб человечества, какая сторона останется в ней победительницею.

V

Общая история человеческих войн, главные моменты которой мы припомнили, представляет удивительное единство и стройность. В туманно-розовых воспоминаниях исторического детства возникает прежде всего ясный, хотя и полуфантастический образ троянской войны — этого первого великого столкновения Запада с Востоком, Европы с Азией. Так смотрит на троянскую войну и с нее начинает свою историю еще Геродот, и с нею же, конечно, не напрасно, связан первый вдохновенный памятник чисто человеческой поэзии (Илиада). Действительно, эта война есть начало земной, мирской истории человечества, которая во все свое продолжение вращается вокруг роковой борьбы между Востоком и Западом при все более и более расширяющейся арене. Теперь эта арена достигла своей предельной широты — всей поверхности земного шара: вместо пустынного Скамандра — Тихий океан, вместо дымящегося Пергама [9] — зловещая громада Китая, а борьба все та же между враждебными началами Востока и Запада. Была в этом процессе минута перелома и остановки, когда вслед за внешним объединением тогдашнего исторического Востока с Западом в Римской империи — под властью потомка троянского Энея — свет христианства внутренно упразднил древнюю вражду.

И разливаяся широко,
Исполнен знамений и сил,
Тот свет, истекший от Востока,
С Востоком Запад примирил [10].

Но старое вещественно-культурное объединение оказалось непрочным, а духовное ждет еще своего окончательного осуществления. Правда, вместо политического единства Римской империи современное человечество выработало другое единство — экономическое, которое, как и первое, полагает великие внешние препятствия для вооруженной борьбы, но эти препятствия, благодаря которым мы избавлены за последнее время от *европейской* войны, не в состоянии предотвратить последней и величайшей расприи этих двух миров — европейского и азиатского,— которые теперь являются уже не в лице своих представителей, какими были ахейцы и трояне или даже греки и персы, а во всем своем действительном объеме, как две великие половины, на которые враждебно делится *все* человечество. Победа той или другой стороны даст мир действительно всему миру. Борьбы государств больше не будет, но этот политический мир, это установление международного единства в виде всемирного государства (монархического или какого иного) — будет ли оно настоящим и вечным миром, прекратит ли оно борьбу, даже вооруженную, между другими, неполитическими элементами человечества? Не повторится ли здесь в огромном объеме то, что на наших глазах произошло в более тесных размерах? Германия некогда состояла из многих государств, которые воевали между собою, национальное тело страдало от отсутствия реального единства, и создание такого единства сделалось заветною мечтою патриотов. Посредством нескольких войн этот идеал осуществился и тем самым оказался недостаточным. Немцы, конечно, никогда не откажутся от своего политического единства, но они ясно видят, что это был только один необходимый шаг вперед, а никак не достижение высшей цели. Политическая борьба мелких государств заменилась во всей империи более глубокою борьбою — религиозною и экономическою, ультрамонтаны и социал-демократы оказываются страшнее австрийцев и французов. Когда все человечество объединится политически — в форме ли всемирной монархии или же всемирного международного союза,— прекратится ли от этого борьба франкмасонов с клерикалами, укротится ли вражда социализма против имущих классов и анархизма — против всякой общественной и государственной организации? Не ясно ли, что борьба веро-

ваний и материальных интересов переживает борьбу народов и государств и окончательное установление внешнего, политического единства решительно обнаружит его внутреннюю недостаточность,— обнаружит ту нравственную истину, что мир внешний *сам по себе* еще не есть подлинное благо, а что он становится благом только в связи с внутренним перерождением человечества. И тогда только — когда не теориею, а *опытом* будет познана недостаточность внешнего единства — может наступить полнота времен для одухотворения объединенного вселенского тела, для осуществления в нем Царства Правды и Вечного мира.

VI

В историческом процессе внешнего, политического объединения человечества война, как мы видели, была главным средством. Войны родов и кланов приводили к образованию государства, упразднявшего войну в пределах своей власти. Внешние войны между отдельными государствами приводили затем к созданию более обширных и сложных культурно-политических тел, стремящихся установить равновесие и мир в своих пределах. Некогда вся масса человечества, раздробленная и разрозненная, была насквозь проникнута войною, не перестававшею внутри множества мельчайших групп. Война была везде, но, постепенно вытесняемая все далее и далее, она ныне грозит почти неминуемою опасностью лишь на границе двух главных рас, на которые делится историческое человечество. Процесс объединения подходит к своему концу, но этот конец еще не наступил. Мирное включение желтой расы в круг общечеловеческой культуры в высшей степени невероятно, и считать войну подлежащею немедленному и полному упразднению нет основания с исторической точки зрения. Но обязательна ли эта точка зрения для нравственного сознания человека?

Дело представляется в таком виде. «Каково бы ни было историческое значение войны, она есть прежде всего убийство одних людей другими: но убийство осуждается нашею совестью, и, следовательно, мы по совести обязаны отказаться от всякого участия в войне и другим внушать то же самое. Распространение такого взгляда словом и примером есть настоящий, единственно верный способ упразднить войну, ибо ясно, что, когда каждый человек будет отказываться от военной службы, война сделается невозможною». Чтобы это рассуждение было убедительно, нужно было бы прежде всего согласиться с тем, что война и даже военная служба — не что иное, как убийство. Но с этим

согласиться нельзя. При военной службе сама война есть только *возможность.* За сорокалетний период между войнами Наполеона I и войнами Наполеона III несколько миллионов людей в Европе прошли через военную службу, но лишь ничтожное число из них испытали действительную войну. Но и в тех случаях, когда она наступает, война все-таки не может быть сведена к убийству как злодеянию, т. е. предполагающему злое намерение, направленное на определенный предмет, на этого известного человека, который умерщвляется мною. На войне у отдельного солдата такого намерения, вообще говоря, не бывает, особенно при господствующем ныне способе боя из дальнострельных ружей и пушек против *невидимого* за расстоянием неприятеля. Только с наступлением действительных случаев рукопашной схватки возникает для отдельного человека вопрос совести, который и должен решиться каждым по совести. Вообще же война, как столкновение собирательных организмов (государств) и их собирательных органов (войск), не есть дело единичных лиц, пассивно в ней участвующих, и с *их* стороны возможное убийство есть только *случайное.*

Не лучше ли, однако, отказом от военной службы предотвратить для себя самую возможность случайного убийства? Без сомнения, так, если бы дело шло о свободном выборе. На известной высоте нравственного сознания или при особом развитии чувства жалости человек не изберет, конечно, по собственной охоте строевую военную службу, а предпочтет мирные занятия. Но что касается обязательной службы, требуемой государством, то, вовсе не сочувствуя современному учреждению всеобщей военной повинности, неудобства которого очевидны, а целесообразность сомнительна, должно признать, что, пока оно существует, отказ от подчинения ему со стороны отдельного лица есть *большее зло.* Так как отказывающийся *знает*, что определенное число новобранцев будет поставлено *во всяком случае* и что на *его* место призовут *другого*, то, значит, он *заведомо* подвергает всем тягостям военной повинности своего ближнего, который иначе был бы от них свободен. Помимо этого общий смысл такого отказа не удовлетворяет ни логическим, ни нравственным требованиям, ибо он сводится к тому, что для избежания *будущей* отдаленной возможности случайно убить неприятеля на войне, которая не от меня будет зависеть, я *сейчас же* сам объявляю войну своему государству и *вынуждаю* его представителей к целому ряду насильственных против меня действий *теперь*, для того чтобы уберечь себя от проблематического совершения случайных насилий в неизвестном будущем.

Цель военной службы определяется в нашем законе формулою «защита престола и отечества», то есть того государственного целого, к которому принадлежит данный человек. Возможность для государства и в будущем, подобно многим случаям прошлой истории, злоупотреблять своими вооруженными силами и вместо самозащиты предпринимать несправедливые наступательные войны не может быть достаточным основанием моих собственных поступков в настоящем: эти поступки должны определяться только *моими*, а не чужими нравственными обязанностями. Итак, вопрос сводится окончательно к тому: *имею ли я нравственную обязанность участвовать в защите своего отечества*?

Те учения, которые безусловно-отрицательно относятся к войне и вменяют каждому в долг отказывать государству в требовании военной службы, вообще отрицают, чтобы человек имел какие-нибудь обязанности к государству. С их точки зрения государство не более как шайка разбойников, которые гипнотизируют толпу, чтобы держать ее в повиновении и употреблять для своих целей. Но серьезно думать, что этим исчерпывается или хотя бы сколько-нибудь выражается *истинная сущность дела*, было бы уже слишком наивно. Особенно несостоятелен такой взгляд, когда он ссылается на христианство.

Со времени христианства нам открыто наше безусловное достоинство, абсолютное значение внутреннего существа человека, его души. Это безусловное достоинство налагает на нас и безусловную обязанность осуществлять правду во всей нашей жизни, не только личной, но и собирательной; при этом мы *несомненно* знаем, что осуществить такую задачу невозможно для каждого человека, в отдельности взятого или изолированного, что для ее совершения необходимо *восполнение* частной жизни общею историческою жизнью человечества. Один из способов этого восполнения, одна из форм общей жизни — форма главная и господствующая в настоящий исторический момент — есть *отечество*, определенным образом организованное в *государстве*. Эта форма не есть, конечно, высшее и окончательное выражение человеческой солидарности, и не должно ставить отечество на место Бога и Его всемирного Царства. Но из того, что государство не есть все, никак не следует, чтобы оно было не нужно и чтобы было позволительно ставить себе целью его упразднение.

Положим, страна, где я живу, постигнута каким-нибудь общим бедствием, наприм. голодом. В чем состоит при этом обязанность отдельного лица в качестве существа безусловно-нравственного? И чувство, и совесть ясно говорят: одно

из двух — или накорми всех голодных, или сам умри с голоду. Накормить миллионы голодных у меня нет возможности, и если, однако, совесть нисколько не упрекает меня за то, что я остаюсь жив, то это происходит единственно только оттого, что мою нравственную обязанность снабдить хлебом всех голодающих берет на себя и может исполнить государство благодаря своим собирательным средствам и своей организации, приспособленной к широкому и быстрому действию. В этом случае государство оказывается таким учреждением, посредством которого может быть успешно исполнено дело нравственно-обязательное, но физически неисполнимое для отдельного лица. Но если государство исполняет за меня мои прямые нравственные обязанности, то как же можно сказать, что я ему ничем не обязан и что оно не имеет на меня никаких прав? Если без него я должен бы был по совести отдать свою жизнь, то неужели я откажу ему в моей малой доле тех средств, которые необходимы ему для исполнения моего же дела?

А если собираемые государством подати и налоги идут не на дела, польза которых очевидна, а на такие, которые мне кажутся бесполезными или даже вредными? Тогда моя обязанность — обличать эти злоупотребления, но никак не отрицать словами и делом самый принцип государственных повинностей, признанное назначение которых — служить общественному благосостоянию.

Но такое же в сущности основание имеет и военная организация государства. Если какие-нибудь дикари, вроде недавних кавказских горцев или теперешних курдов и черных флагов [11], нападут на путешественника с явным намерением его убить и перерезать его семейство, то он, без сомнения, *обязан* вступить с ними в бой — не из вражды или злобы к ним, а также не для того, чтобы спасти свою жизнь ценою жизни ближнего, а для того, чтобы защитить слабые существа, находящиеся под его покровительством. Помогать ближним в подобных случаях есть безусловная нравственная обязанность, и ее нельзя ограничить своею семьею. Но успешная защита всех слабых и невинных от насилия злодеев невозможна для отдельного человека и для многих людей порознь. Собирательная же организация такой защиты и есть назначение военной силы государства, и так или иначе поддерживать его в этом деле человеколюбия есть нравственная обязанность каждого, не упраздняемая никакими злоупотреблениями: как из того, что спорынья ядовита, не следует, что рожь вредна, так все тягости и опасности *милитаризма* ничего не говорят против необходимости вооруженных сил.

Военная и всякая вообще принудительная организация есть не зло, а следствие и признак зла. Такой организации не было и в помине, когда невинный пастух Авель был убит по злобе своим братом. Справедливо опасаясь, как бы то же самое не случилось впоследствии и с Сифом, и с прочими мирными людьми, добрые ангелы-хранители человечества смешали глину с медью и железом и создали солдата и городового. И пока Каиновы чувства не исчезли в сердцах людей, солдат и городовой будут не злом, а благом. Вражда против государства и его представителей есть все-таки вражда, и уже одной этой вражды к государству было бы достаточно, чтобы видеть *необходимость* государства. И не странно ли враждовать против него за то, что оно внешними средствами только ограничивает, а не внутренно упраздняет в целом мире ту злобу, которую мы не можем упразднить в себе самих!

VII

Между историческою необходимостью войны и ее отвлеченным отрицанием со стороны отдельного человека становится обязанность этого человека относительно того организованного целого (государства), которым до конца истории обусловливается не только существование, но и прогресс человечества. Но именно этот несомненный факт, что государство обладает средствами не только для того, чтобы охранять человеческое общежитие в его данном положении, но и для того, чтобы двигать его вперед, налагает на отдельное лицо еще другие обязанности по отношению к государству, кроме простого исполнения его законных требований. Такого исполнения было бы достаточно, если бы государство было совершенным воплощением нормального общественного порядка, но так как на самом деле оно, будучи условием и орудием человеческого совершенствования, само постепенно совершенствуется в различных отношениях, то единичное лицо обязано в пределах своих сил и способностей деятельно участвовать и в этом общем политическом прогрессе. Единичное лицо носит в себе безусловное нравственное сознание совершенного идеала правды и мира, или Царства Божия; это сознание получено им не от государства, а свыше и изнутри, но *осуществляем* реально в собирательной жизни человечества этот идеал не может быть без посредства *подготовительной* государственной организации, и отсюда для отдельного человека, действительно стоящего на нравственной точке зрения, вытекает прямая положительная обязанность содействовать го-

сударству словом убеждения или проповедью, в смысле наилучшего исполнения им его предварительной задачи, *после* исполнения которой, *но не раньше*, и само государство, разумеется, станет излишним. Такое воздействие лица на общество возможно и обязательно по отношению к войне, как и во всех других областях государственной жизни.

Зло войны есть крайняя вражда и ненависть между частями распавшегося человечества. В личных отношениях дурные чувства никем не оправдываются, и обличать их бесполезно. Но в ненависти международной дурное чувство обыкновенно соединяется с ложными мнениями и неправильными рассуждениями, а часто ими и вызывается. Борьба против этой лжи есть первая обязанность всякого человека, вправду желающего приблизить человечество к доброму миру.

Что касается до будущей решительной борьбы между Европой и Азией, то при всей ее большой вероятности она не представляет для нас безусловной, извне тяготеющей необходимости. Дело еще в наших руках. Первое условие для возможного, хотя и маловероятного, мирного включения монгольской расы в круг христианской образованности состоит в том, чтобы сами христианские народы были более христианскими, чтобы во *всех* отношениях своей собирательной жизни они руководились в большей степени нравственными началами, нежели постыдным своекорыстием и злою враждою, экономическою, национальною и исповедною.

Еще недавно на всемирном конгрессе религий в Чикаго [12] некоторые азиаты — буддисты и брамины — обращались к европейцам с такими словами, выражающими ходячее мнение Востока: «Вы посылаете к нам миссионеров проповедывать вашу религию. Мы не отрицаем достоинства вашей религии, но, познакомившись с вами за последние два века, мы видим, что вся ваша жизнь идет наперекор требованиям вашей веры и что вами двигает не дух правды и любви, завещанный вам вашим Богом, а дух корысти и насилия, свойственный всем дурным людям. Значит, одно из двух: или ваша религия, при своем внутреннем превосходстве, не может быть практически осуществленной и, следовательно, не годится даже для вас, ее исповедующих; или же вы так дурны, что не хотите исполнять то, что можете и должны. И в том, и в другом случае вы не имеете перед нами никакого преимущества и должны оставить нас в покое» [13]. Убедительно возразить на это можно не словами, а только делами. Против Европы, внутренно объеди-

ненной и действительно христианской, Азия не имела бы ни оправдания борьбы, ни условий победы.

Война была прямым средством для внешнего и косвенным средством для внутреннего объединения человечества. Разум запрещает бросать это орудие, пока оно нужно, но совесть обязывает стараться, чтобы оно *перестало быть нужным* и чтобы естественная организация разделенного на враждующие части человечества действительно переходила в его нравственную, или духовную, организацию. Общее изображение всей этой нравственной организации, которая заложена в природе человека, внутренно опирается на безусловное Добро и осуществляется вполне чрез всемирную историю,— это изображение совокупности нравственных условий, оправдывающих добро в мире, должно завершить собою нравственную философию.

Глава девятнадцатая

Нравственная организация человечества в ее целом

I

Естественная организация человечества имеет тот смысл, что различные человеческие единицы и группы поставлены по природе в необходимость такого взаимодействия, при котором их частные потребности и деятельности уравновешиваются в результатах общего значения, ведущих к относительному совершенствованию целого. Так, издревле нужды пастухов и земледельцев, воинственный дух народных вождей и корыстолюбивая предприимчивость купцов создавали житейскую образованность и двигали всемирную историю. Такое естественное устроение дел человеческих, благодаря которому частные стремления ведут к общему успеху, выражает некоторое действительное единство человечества. Но это единство несовершенно и с внешней и с внутренней стороны: с внешней — по своей фактической неполноте, с внутренней — потому, что оно не составляет предмета собственного сознания и собственной воли тех единиц и групп, которые в него входят. Такая солидарность существ помимо их мысли и воли уже дана в мире дочеловеческом — в единстве рода и в развитии органических видов; остановиться на ней недостойно человека, в котором объективный и родовой разум — общее *сказуемое* природы — становится индивидуальным *подлежащим.* Требуется нравственная, сознательная и добровольная организация человечества, во имя и в силу всеединого Добра, и она становит-

ся прямою целью и задачей мысли и жизни с тех пор, как в срединный момент истории это Добро открылось в своей безусловности и полноте. Единение в Добре не есть только совместность и фактическое уравновешение частных стремлений и действий в общем результате, а прямое содружество лиц и групп в единодушной деятельности для достижения всеобщей цели: абсолютного совершенства, которое понимается и принимается как их *собственная* цель.

Имея своею задачей осуществление безусловных норм добра, или деятельного (практического) совершенства, нравственная организация человеческой жизни определяется вообще как *совершенствование*. При этом с логическою необходимостью возникает прежде всего вопрос: кто совершенствуется? — вопрос о субъекте нравственной организации. Мы знаем, что *лица в отдельности* не существуют, а следовательно, и не совершенствуются. Действительный субъект совершенствования, или нравственного прогресса (как и исторического вообще), есть единичный человек *совместно и нераздельно с человеком собирательным*, или обществом. Как не всякое сочетание молекул образует органическую клеточку и не всякое скопление клеточек составляет живое существо, точно так же не всякое собрание единичных людей и групп образует действительного и живого носителя нравственной организации. Чтоб иметь такое значение, т. е. чтоб органически восполнять нравственную личность, собирательное целое должно быть не менее ее реальным и в этом смысле равносильным и равноправным с нею. Оно должно быть данным ей, а не созданным ею.

Естественные группы, реально расширяющие жизнь личности, суть: семья, народ, человечество — три пребывающие степени воплощения собирательного человека, чему в порядке историческом соответствуют ступени: кровнородовая, народно-политическая и духовно-вселенская. Последняя может открыться только под условием одухотворения двух первых.

Может ли семья входить в состав окончательной и всемирной нравственной организации? Не есть ли это только преходящая ограниченность в развитии человеческой жизни? Но ведь и личность в своем *данном состоянии* и в своем эгоистическом стремлении к исключительному обособлению есть тоже преходящая ограниченность, точно так же и народ и само человечество. Дело не в том, чтобы идеализировать и увековечивать эту тленную сторону в тех или других подлежащих жизни, а в том, чтобы открылась и разгорелась скрытая под этим тленом искра Божества, чтобы

нашлось в условной и преходящей форме присущее ей безусловное и вечное значение и утвердилось не только как неподвижная идея, но и как начало исполнения, как задаток совершенства. Положительные стихии жизни в своих относительных и временных проявлениях должны быть поняты и приняты нами как *условные данные для решения безусловной задачи.* В семье эти естественные данные суть три поколения, преемственно связанные между собою рождением: деды-родители, дети-родители и дети-внуки. Непрерывность и относительность этой связи не упраздняет ее тройственного состава как пребывающей нормы: за нее выступающие члены ряда в ту и в другую сторону — *пра*деды и *пра*внуки — не представляют уже никакой особой самостоятельной стороны в идее семейного взаимоотношения. Высшая задача состоит в том, чтобы относительную природную связь трех поколений одухотворить и превратить в безусловно-нравственную. Это достигается с трех сторон — через семейную религию, брак и воспитание.

II

Семейная религия — самое древнее, коренное и прочное учреждение в человечестве, она пережила родовой быт, пережила и переживает все перемены, религиозные и политические. Предмет семейной религии есть старшее поколение, отшедшие отцы или деды. Сообразно древнейшим понятиям, деды непременно должны быть умершие; это настолько необходимо, что по естественому обороту мысли все умершие, независимо от возраста и пола, назывались дедами (литовско-польские dziady — остаток или пережиток глубоко архаический). Если натуральные деды случайно заживались, то это было бесчинством, нарушением религиозно-нравственной нормы, которое, однако, легко восстановлялось через добровольное жертвоприношение старика. Под этим диким фактом была верная в сущности мысль или, точнее, две мысли — о том, во-первых, что подлинным *предметом* благоговения и почитания для человека не может быть существо, находящееся в одинаковом с ним состоянии, с теми же потребностями и способностями, а во-вторых, что для того могучего благотворного *действия* в земной области, которое свойственно высшему существу, оно должно само *отойти* от этой области, отрешиться от непосредственной, физической связи с нею. Чтобы семейное почитание, воздаваемое старшему поколению, могло поддерживаться в эпоху господствующей силы, нельзя было

допустить, чтоб оно связывалось с зрелищем дряхлости и бессилия. Сами старики это понимали и с благодарной мудростью заблаговременно расставались с ослабевшею жизнью для другого, могучего и вещего существования.

К закату, начал конунг, мой день пришел,
Мне мед уже не вкусен, мне шлем тяжел.

Насыпьте два кургана вы нам, сыны,
На двух брегах залива, вблизи волны.

Когда на скалы месяц свой блеск прольет
И на могильный камень роса падет,
Мы из холмов, о Торстен, из вод воспрянем
И о грядущем в полночь шептаться станем *.

Уже в языческом почитании предков естественная связь родовой преемственности стремится получить духовно-нравственное значение. Чрез откровение безусловного смысла жизни в христианстве получается возможность полного осуществления и для этой религиозной связи с предками. Вместо материального жертвенного кормления «дедов», помогающих со своей стороны в делах внешних, устанавляется духовное взаимодействие в молитвах и таинстве; обе стороны имеют друг в друге своих молитвенников, обе помогают друг другу в достижении *вечного блага.* Дело идет о безусловном интересе — спасении души. Вечная память, успокоение со святыми, всеобщее воскресение жизни — вот чего желает, вот в чем помогает настоящее поколение отшедшему — *для него* и в том же самом ожидает от него помощи — *для себя*; взаимное отношение, переходя в область абсолютного блага, перестает быть своекорыстным и становится чисто нравственным, понимается и осуществляется как совершенное Добро.

Вечная память — это не значит, конечно, что люди на земле будут вечно помнить об умершем как о чем-то, что было и чего нет: это, во-первых, было бы для него не так уже важно, а во-вторых, это и невозможно, так как само земное человечество на *вечное* продолжение своего *временного* существования никак не должно рассчитывать, если только есть какой-нибудь смысл в мире. Вечная память, за которою мы обращаемся к Богу, а не к людям, означает пребывание в вечном уме Божием; сотворить кому-нибудь

---

* Фритиоф Тегнера, перевод Я. К. Грота [1].

вечную память — значит создать его сообразным его вечной идее — вечной мысли Божией о нем и утвердить его в области безусловного и неизменного бытия. По отношению к тревоге житейской это есть вечное *успокоение.* Смерть сама по себе не есть покой, и умершие в натуральном человечестве скорее могут называться беспокойниками (французские revenants, немецкие Poltergeister), нежели покойниками. То успокоение, о котором мы молимся для своих отшедших, зависит от вечной памяти Божией о них. Утвержденные в своей безусловной идее, они имеют в ней твердое, непреложное ручательство предстоящей окончательной реализации совершенного добра в мире и потому не могут *беспокоиться*, хотя различие между настоящим и будущим еще существует для них, но в этом будущем нет ничего сомнительного и тревожного, оно отделено от них только необходимою отсрочкой, и они уже могут смотреть на все «под видом вечности», тогда как для умерших в натуральном человечестве будущее, хотя и становится их главным интересом, все-таки остается грозною загадкой и тайною.

Мы из холмов, о Торстен, из вод воспрянем
И о грядущем в полночь шептаться станем [2].

Вечное успокоение не есть бездействие. Деятельность остается и у отшедших, только характер ее существенно изменяется, она уже не происходит из тревожного стремления к цели далекой и неверной, а совершается на основании и в силу достигнутой и неизменно пребывающей связи с безусловным Добром, и потому здесь действие совместимо с безмятежным и беспечальным успокоением. И как в благотворном действии отшедшего выражается его нравственная связь с *ближними по природе*, с живущим потомством, так в блаженном покое он неотделим от своих *ближних по Богу и вечности* — это есть успокоение со святыми.

Такова норма для всех, и если не все ее достигают, если не все умершие суть действительные покойники и не все, кому поется вечная память, оказываются ее достойными перед Богом, то от этого религиозное отношение к «дедам», основание семейной, а чрез нее и всякой нравственности, нисколько не изменяется. Ибо, во-первых, действительная судьба каждого умершего все-таки остается для нас только гадательною; во-вторых, и при большей вероятности неблагоприятного предположения религиозное отношение к факту принимает только другой оттенок, а привходящее в таком случае чувство жалости побуждает к усиленному воздействию; и, наконец, в-третьих, у каждого человека если

не большинство, то уже, наверное, хотя некоторые «деды» соответствуют требованиям «вечной памяти» и «успокоения со святыми», и, следовательно, всякий человек помимо всех прочих связей непременно имеет и родовую, кровную связь с миром вечности Божией,— для каждого семья и с этой основной стороны может иметь безусловное значение, быть истинным восполнением (чрез пребывающее прошедшее) его нравственной личности.

Но, с другой стороны, полнота жизни предков, даже вечно поминаемых Богом, даже со святыми покоющихся, обусловлена действием потомков, создающих те земные условия, при которых может наступить конец мирового процесса, а следовательно, и телесное воскресение отшедших, причем каждый отшедший естественно связывается с будущим окончательным человечеством посредством преемственной линии кровного родства *. Действуя на свою телесность и на внешнюю вещественную природу в смысле ее действительного одухотворения, каждый исполняет обязанность по отношению к своим предкам, платит им свой нравственный долг: получив от них физическое существование и все наследие предыдущей истории, новое поколение ведет дальше работу, в конце которой создаются условия жизненной полноты и для отшедших. Значит, и с этой новой точки зрения естественная связь с прежними поколениями, или семейная религия прошедшего, получает безусловное значение, становится выражением совершенного Добра.

Одухотворяющая работа человека над своею телесностью и над земною природой вообще окажет свое благотворное воздействие *назад*, в прошедшее, лишь тогда, когда цель будет достигнута: прошедшее получит полноту своей действительности только в будущем. Но пока дело не кончено и не достигнуто еще то совершение жизни, в котором духовное и телесное бытие всецело проникнут друг друга, бездна между видимым и невидимым миром будет вполне упразднена и смерть станет невозможностью не только для живущих, но и для умерших,— необходимым условием для самого этого будущего совершенства и нравственною задачей настоящего должна быть принята борьба духа с плотью, его сосредоточение и укрепление. *Настоящее* средство для

* О ближайших обстоятельствах этой связи и о других вопросах, сюда относящихся, я не могу пока распространяться, не переходя в область метафизики и мистической эстетики. Но общая необходимость воскресения как полноты духовно-телесного бытия достаточно ясна с точки зрения безусловного нравственного начала и действительности нравственного порядка.

телесного воскресения есть покорение плоти, непременное условие жизненной полноты есть подавление жизненной безмерности, или аскетизм. Истинный аскетизм, т. е. духовное обладание плотью, ведущее к воскресению жизни, имеет два пути: монашество и брак. О первом, преимущественном и исключительном, мы говорили в другом месте *, объяснение второго принадлежит к теперешнему рассуждению.

III

Такое простое, по-видимому, отношение, физическая основа которого является уже в животном и даже растительном царстве, недаром, однако, называется «великою тайной» и принимается как постоянный, словом Божиим освященный образ, обозначающий союз Господа Израилева с народом, Христа распятого — с земною церковью и Христа — царя славы — с Новым Иерусалимом [3]. Если почитание предков и религиозное взаимодействие с ними связывает человека с совершенным Добром через прошедшее, то истинный брак имеет такое же значение для настоящего, срединного момента жизни. Это есть осуществление безусловной нравственной нормы в самом действительном средоточии человеческого существования. Половая противуположность, которая в мире организмов дочеловеческих выражает только общее взаимодействие образующей и образуемой жизни, начала деятельного и страдательного, получает для человека более определенное и глубокое значение. Женщина не есть, подобно животным самкам, только воплощение одной страдательно-воспринимающей стороны природного бытия,— она есть сосредоточенная сущность целой природы, окончательное выражение материального мира в его *внутренней* страдательности, как готового к переходу в новое, высшее царство — к нравственному одухотворению. И мужчина здесь не представляет только деятельное начало вообще, а есть носитель деятельности собственно человеческой, определяемой безусловным смыслом жизни, которому через него приобщается и женщина. А он в свою очередь обязан ей возможностью непосредственной ближайшей реализации этого смысла, или абсолютного добра.

Высшая, от безусловного начала идущая и им определяемая нравственность (то, что в богословии называется *благодатью*) есть не уничтожение природы, а сообщение ей действительного совершенства. Естественное отношение

* См. выше, глава вторая «Аскетическое начало в нравственности».

между мужчиною и женщиной представляет три стороны: 1) *материальную* — в физическом влечении, обусловленном природою организма; 2) идеальную — в той экзальтации душевного чувства, которая называется влюбленностью; и, наконец, 3) естественное половое отношение определяется со стороны своей *целесообразности*, или своего окончательного результата, т. е. деторождения.

В истинном браке естественная половая связь не уничтожается, а пресуществляется; но пока это пресуществление еще не стало фактом, оно есть нравственная задача, и элементы естественного полового отношения суть данные этой задачи. Главное значение принадлежит в этом отношении среднему элементу — любовной экзальтации, или пафосу любви. Свое природное дополнение, свое материальное другое — женщину человек видит здесь не так, как она является внешнему наблюдению и как ее видят другие, посторонние, а прозревает в ее истинную сущность или идею, в то, чем она первоначально назначена быть, чем ее от века видел Бог и чем она окончательно должна стать. Тут и за материальною природой в ее высшем индивидуальном выражении — женщине признается на деле безусловное значение, и она утверждается как нравственное лицо, как самоцель, или как существо, способное к одухотворению и «обожению». Из такого признания вытекает нравственная обязанность действовать в смысле реализации в этой действительной женщине и ее жизни того, чем она должна быть. Этому соответствует особый характер высшего любовного чувства и у женщины, видящей в своем избраннике действительного спасителя, который должен открыть ей и осуществить смысл ее жизни.

Брак остается удовлетворением половой потребности, только сама эта потребность относится уже не к внешней природе животного организма, а к природе очеловеченной и ждущей обожествления. Выступает огромная *задача*, разрешаемая только постоянным *подвигом*, который в борьбе с враждебною действительностью может победить, лишь пройдя чрез *мученичество* *. С этой точки зрения полнота

* Покойный профессор философии П. Д. Юркевич рассказывал мне, что один молодой ученый, сын евангелического пастора в Москве, присутствуя однажды при венчании в русской церкви, был поражен тем, что в священной песне венцы брачные приравниваются к венцам мучеников. Этот глубокомысленный взгляд так запал ему в душу, что вызвал в ней целый переворот, закончившийся тем, что молодой филолог бросил светскую науку и предназначавшуюся ему университетскую кафедру и, к огорчению своих близких, пошел в монастырь. Это был известный отец Климент Зедергольм, которого прекрасная характеристика и жизнеописание были впоследствии даны покойным К. Н. Леонтьевым [4].

жизненного удовлетворения, обнимающего и телесную чувственность, связана не с похотью предваряющею, а с последующею радостью достигнутого совершенства.

Само собою понятно, что в *совершенном* браке, в котором до конца осуществляется внутренняя полнота человеческого существа чрез всецелое его соединение с одухотворенною материальною сущностью, внешнее деторождение делается и ненужным, и невозможным — ненужным потому, что высшая задача исполнена, окончательная цель достигнута; невозможным — как невозможно, чтобы при наложении двух равных геометрических фигур получался остаток несовпадения. Совершенный брак есть начало нового процесса, не повторяющего жизнь во времени, а восстановляющего ее для вечности. Но нельзя забывать, что совершенный брак не есть по необходимости первоначальное условие, а только окончательное следствие нравственного союза мужчины и женщины. Нельзя это высшее предполагать заранее и начинать постройку с крыши, и также нельзя утверждать, что настоящий дом есть такая крыша. Истинный человеческий брак есть тот, который сознательно *направляется* к совершенному соединению мужчины и женщины, к созданию целого человека. Но пока он только направляется и еще не осуществил в себе идею, как реальную полноту, не освободился еще от двойственности между ею и материальною эмпирическою действительностью, ей противоположною,— до тех пор внешнее физическое деторождение является и как *естественное последствие не достигнутого в настоящем совершенства*, и как *необходимый путь для его будущего достижения*. Ясно, что, пока соединение мужчины и женщины не одухотворилось вполне, пока его полнота остается только в идее и в субъективном чувстве, а в предметной реальности оно продолжает по-прежнему быть внешним и поверхностным по образу животных, и результат этого соединения *не может* иметь другого характера. Но так же ясна и высшая целесообразность этого результата *при данном несовершенстве*; ибо то, чего не совершили родители, будет сделано детьми. Внешняя, временная преемственность поколений существует *потому*, что брак не достиг своего совершенства, что соединение индивидуальных мужчины и женщины недостаточно духовно и полно, чтобы внутренно возродить в них целого человека по образу и подобию Божию; но это *потому* оказывается вместе и *для того* — именно для того, чтобы задача, оказавшаяся непосильною этому индивидуальному человеку (мужчине и женщине), была им все-таки осуществлена косвенно, чрез идущий от него же ряд будущих поколений.

Таким образом, восстановляется внутренняя полнота и самоцельность семьи, за человеком, хотя бы и несовершенным, остается безусловное значение, и пребывает непрерывною солидарная связь между временными членами идущего в вечность жизненного ряда.

Как для нравственной организации человечества недостаточен со стороны прошедшего один факт наследственности, т. е. происхождения от данного ряда предков, а требуется установление пребывающей нравственной связи с этими предками, что и исполняется в семейной религии; как, далее, недостаточно для той же организации в настоящем естественного факта половой связи, а требуется возведение этой связи на степень духовного подвига, что и происходит в истинном браке, так точно и со стороны будущего нравственная организация собирательного человека, не ограничиваясь значением детей как *нового* поколения, которому принадлежит неизвестная будущность, сверх фактической, внешней преемственности требует внутренней, нравственной преемственности — не довольствуется тем, что родители произвели детей для будущего, а налагает обязанность *воспитать* этих носителей и двигателей будущего для их определенной всемирно-исторической задачи.

IV

Природное нравственное чувство жалости, не позволяющее нам обижать наших ближних и заставляющее помогать им, естественно, сосредоточивается на тех ближних, которые всех теснее с нами связаны и вместе с тем всего более нуждаются в нашей помощи, т. е. на детях. Эта связь, имеющая уже нравственный характер в семье как элементе природно-человеческой жизни, получает безусловное значение в семье как первичной основе новой, духовно-организованной жизни.

Нравственное значение брака состоит в том, что женщина перестает быть орудием естественных влечений, а признается как существо абсолютно ценное само по себе, как необходимое восполнение индивидуального человека до его истинной целости. Неудача или недостаточный успех брака в осуществлении этого безусловного значения человеческой индивидуальности заставляет перенести задачу вперед — на детей как представителей будущего. Тут с простою, естественною жалостью к этому слабому и страдающему близкому существу связывается мировая скорбь о зле и бедствиях жизни, затем надежда, что этим новым существам

удастся облегчить всеобщую тяжесть, и, наконец, обязанность уберечь их для этого дела и приготовить к нему.

В семье духовно-организованной отношение родителей к детям имеет главным образом в виду безусловное назначение человека, цель воспитания здесь состоит в том, чтобы связать временную жизнь этого будущего поколения с верховным и вечным благом, которое есть общее для всех поколений, в котором деды, отцы и дети нераздельно единосущны между собою; ибо Царство Божие может стать явным и воскресение жизни может совершиться только чрез упразднение временного распадения человека на исключающие друг друга, одно другое из жизни вытесняющие поколения. А пока, на пути к этому совершенству, нравственная связь поколений и безусловное, сверхвременное единство человека поддерживается чрез почитание предков в одну сторону и чрез воспитание детей — в другую.

Великий спор идет между временем и вечностью в человеке о том, кто сильнее: Добро или смерть? — Твои отцы,— говорит человеку Князь мира,— те, чрез кого ты получил все, что имеешь, они были, их нет и не будет вовеки, а если так, то где же Добро? Ты примиряешься со смертью отцов, утверждаешь ее своим согласием, *ты живешь и наслаждаешься, а те, кому ты этим обязан, исчезли навсегда* [5]. Где же тогда добро, где самый начаток благочестия — благодарность, где жалость, где стыд? Не побеждены ли они совершенно себялюбием, своекорыстием, чувственностью? Но не приходи в отчаяние: ведь такое осуждение твоей жизни имеет смысл только с точки зрения Добра, только при предположении, что Добро существует, а это-то именно предположение и составляет коренную ошибку: именно Добра-то и нет вовсе. Если б оно было, то твои отцы или не умерли бы, или ты бы не мог помириться с их смертью; а теперь ясно, что не более как пустая претензия это Добро со своими фиктивными требованиями и мерилами благочестия, стыда и жалости. Если хочешь жить, живи, забыв о Добре, так как оно съедено смертью без остатка, и нет его больше и не будет...— Умерли твои отцы, но не перестали существовать, ибо ключи бытия — *у меня*, говорит Вечность, не верь, что они исчезли, и, чтоб увидеть их, свяжи себя с невидимыми верною связью Добра: чти их, жалей о них, стыдись забывать их.— Иллюзия! — говорит опять Князь века, верь, пожалуй, в их скрытое, субъективное существование, но если ты для себя самого не довольствуешься такою подделкою бытия, а держишься за полноту явной, объективной жизни, то ты ее же должен требовать и для отцов, если только есть Добро. Но явное предметное бытие —

единственное, о котором стоит говорить,— потеряно отцами твоими и не вернется им вовеки: откажись от бессильного Добра, от истощающей борьбы с призраками и живи полною жизнью.— Но последнее слово принадлежит Вечности, которая, не отрекаясь от прошедшего, тем смелее апеллирует к будущему: Добро не зависит от степени твоей силы, и твоя слабость не есть бессилие Добра, да и ты сам бессилен только, когда останавливаешься на себе, неполнота твоей жизни есть твое собственное создание; поистине все открыто для тебя, живи во всем, будь единством себя и своего другого не только в направлении прошедшего, по отношению к предкам, но и вперед: утверждай себя в новых поколениях, чтобы они при твоем настоящем содействии довели мир до того окончательного состояния, в котором Бог воскресит полноту жизни для всех — и для них самих, и для тебя, и для отцов и дедов. Этим и в настоящий миг ты можешь на деле показывать абсолютную силу Добра над временем и смертью, не отрицая их праздномысленно, а пользуясь ими для полнейшего явления бессмертной жизни. Пользуйся смертью предков, чтобы в религии отшедших сохранять прочный залог их воскресения, пользуйся своим временным существованием, чтоб, отдавая его потомству, перенося центр своего нравственного тяготения в будущее, предварить и приблизить окончательное откровение Царства Божия в этом мире.

V

Уже условная житейская нравственность требует от человека, чтоб он передал в наследие своим детям не только то добро, которое он нажил, но еще и способность трудиться для дальнейшего обеспечения своей жизни. Высшая, безусловная нравственность также обязывает настоящее поколение передать новому двоякое наследие: во-первых, все положительное, что добыто прошедшим человечества, все результаты исторического сбережения, а во-вторых, способность и готовность воспользоваться этим основным капиталом для общего блага, для нового приближения к высшей цели. Таково существенное назначение истинного воспитания, которое должно быть зараз и нераздельно *традиционным* и *прогрессивным*. Разделение и противоположение между этими двумя производителями истинной жизни — между основанием и тем, что на нем основывается, между корнем и тем, что должно из него вырасти,— одинаково нелепо и одинаково убийственно для обеих сторон. Ес-

ли старое, хорошее довлеет себе и не есть уже действительное основание для нового, лучшего, то, значит, это старое потеряло жизненную силу; признавая его как что-то *поконченное* и поклоняясь ему в этом виде как внешнему предмету, мы делаем из *религии* только *реликвию* — мертвую, но не чудотворную. Это есть коренной грех ходячего консерватизма, который стремится заменить живые плоды духа искусственными консервами. Поскольку он выражается в воспитании, этот лжеконсерватизм плодит людей равнодушных и враждебных к религии. Вера не может получиться *вследствие* такого воспитания, когда ее уже нет в причине. Ясно, в самом деле, что исключительная ревность о консервировании веры может происходить только от маловерия самих ревнителей: им некогда и незачем было бы так сокрушаться и хлопотать о вере, если б они *жили верою*.

Где *предание* поставляется на место *преданного* (где, например, традиционная правильность понятия о Христе сохраняется безусловно, но присутствие Самого Христа и Духа Его не чувствуется), там религиозная жизнь невозможна, и всякие усилия искусственно ее вызывать только яснее обличают роковую потерю.

Но может ли на действительно умершем прошедшем вырасти жизнь будущего? Если действительно распалась связь времен, то что значит прогресс? *Кто* прогрессирует? Разве дерево могло бы действительно расти, если б его корни и ствол существовали только мысленно и лишь ветви и листья пользовались настоящею реальностью? Но, не останавливаясь пока на логических несообразностях такой точки зрения, ограничимся этическою стороною дела. Человек как нравственное существо имеет безусловное значение; его настоящая действительность, в отдельности взятая, этому значению не соответствует (не адекватна); отсюда нравственная задача — не отделять себя, свою личность и свою наличность от безусловного добра, пребывающего как единое во всем. Поскольку нравственное существо внутренно связано со *всем*, оно действительно имеет безусловное значение, или удовлетворяет своему достоинству. В порядке времени то «все», от которого мы не должны себя отделять, с которым мы должны внутренно соединяться, является с двух сторон, ближайшим образом, как наше прошедшее и наше будущее, как предки и потомки. Чтобы осуществить наше нравственное достоинство во времени, мы должны стать духовно тем, чем мы уже являемся физически,— звеном соединения и посредства между теми и другими, а для этого мы должны признать за отшедшими пребывающую действительность, признать за предками безусловную бу-

дущность. Скончавшихся мы не должны считать поконченными — они носители безусловного начала, которое и для них должно иметь полноту осуществления. Отшедшие, предки, вместе со своим бытием в памяти прошлого имеют тайное существование и в настоящем и получат явное в будущем: *они обладают и действительностью и будущностью.*

Только на этой основе возможно настоящее воспитание. Если мы равнодушны к будущности наших предков, в силу чего будем мы заботиться о будущности нового поколения? Если мы не можем иметь безусловной нравственной солидарности с теми, которые *умерли,* то откуда возьмется такая солидарность с теми, которые непременно *умрут?* Поскольку воспитание существенно состоит в передаче нравственной обязанности от одного поколения другому, спрашивается: *какая* же обязанность и по отношению к *кому* передается нами нашим преемникам, если наша собственная связь с предками порвана? Обязанность двигать вперед человечество? Но это только игра словами, ибо ни «вперед», ни «человечество» не имеют здесь никакого реального смысла. «Вперед» должно значить к Добру, но откуда же оно возьмется, когда в основу положено зло — самое элементарное и бесспорное зло неблагодарности к отцам, примирение с их исчезновением, спокойное отделение и отчуждение от них? И где же то человечество, которое наши воспитанники и преемники должны двигать вперед? Разве прошлогодние листья, развеянные ветром и сгнившие в земле, составляют вместе с новою листвой одно дерево? Никакого человечества с этой точки зрения вовсе не существует, а есть только отдельные поколения людей, сменяющие друг друга.

Если эту внешнюю и постоянно исчезающую связь мы должны заменить существенною и пребывающею связью нравственною, то, очевидно, это должно быть сделано в обе стороны. Форма времени, нравственно безразличная сама по себе, не может по существу определять наших нравственных отношений. Тут невозможна никакая сделка — двух безусловных принципов жизни быть не может. Мы должны окончательно и бесповоротно решить для себя вопрос: признаем ли мы безусловное значение за временным порядком явлений или же за нравственным порядком, за внутреннею связью существ? При первом решении — с исчезновением действительного единства в человечестве, как неисцельно раздробленном во времени, не может быть и общей задачи, а следовательно, не может быть и обязанности воспитывать будущие поколения для дальнейшего исполнения такой задачи. А при втором решении — воспитание

неразрывно связано с почитанием прошедшего, составляет его естественное восполнение. Этим традиционным элементом воспитания обусловлен и его прогрессивный элемент, так как *нравственный прогресс может состоять только в дальнейшем и лучшем исполнении тех обязанностей, которые вытекают из предания.*

То самое безусловное значение человеческого существа (его способность быть носителем вечной жизни и причастником божественной полноты бытия), которое мы религиозно чтим в отшедших, мы нравственно воспитываем в грядущем поколении, утверждая его связь с теми как проявляющуюся чрез торжество над временем и смертью. Частные вопросы, техника воспитания, принадлежат к особой специальной области, в которую мы не входим. Но если педагогия желает иметь общий положительный принцип, бесспорный в нравственном смысле и сообщающий безусловное достоинство ее стремлениям, то она найдет его только в одном: *нерасторжимая связь поколений, поддерживающих друг друга в прогрессивном исполнении одного общего дела — приготовления к явному Царству Божию и к воскресению всех.*

VI

Почитание предков и основанное на нем семейное воспитание побеждают безнравственную рознь и восстановляют нравственную солидарность людей в порядке времени, или *последовательности бытия.* Это есть победа добра над единичным эгоизмом — утверждение личности как положительного элемента в пребывающем, несмотря на смерть и время, союзе семейном. Но этот союз, чтобы быть основою нравственной и, следовательно, всеобщей организации, чтобы быть начальною формой безусловного и, следовательно, всеобъемлющего добра, не может быть себедовлеющим, замкнутым и исключительным. Семья есть ближайшее восстановление нравственной целости в одном основном отношении — преемственности поколений. Но эта целость должна быть также восстановлена и в порядке *сосуществования.*

Линейная бесконечность семьи может находить свою нравственную полноту лишь в другом, более широком целом, как и геометрическая линия реализуется только как предел плоскости, которая для линии есть то же, что сама линия для точки. И если нравственная точка — единственное лицо — имеет настоящую действительность только как носитель родового преемства, то и вся линия этого преемст-

ва получает реальное содержание бытия ближайшим образом лишь в связи со множеством собирательно сосуществующих семей, составляющих *народ*. Если мы все наше физическое и духовное достояние получили от отцов, то *отцы* имели его только чрез *отечество*. Семейные предания суть дробь преданий народных, и будущность семьи нераздельна с будущностью народа. Поэтому необходимо почитание отцов переходит в почитание отечества, или патриотизм, и семейное воспитание примыкает к воспитанию национальному.

Добро, по существу своему неистощимое и беззавистное, сообщает каждому подлежащему нравственных отношений, единичному, а также и собирательному, собственное внутреннее достоинство и безусловное значение. Поэтому нравственная связь и нравственная организация существенно отличаются от всякой другой тем, что здесь каждое подлежащее низшего или, точнее, более тесного порядка, становясь подчиненным членом высшего или более широкого целого, не только не поглощается им, не только сохраняет свою особенность, но находит в этом своем подчинении и внутренние условия, и внешнюю среду для реализации своего высшего достоинства. Как семья не упраздняет своих единичных членов, а дает им в известной сфере полноту жизни, живет не только ими, но и в них и для них, так точно и народ не поглощает ни семьи, ни личности, а *наполняет* их жизненным содержанием в определенной национальной форме. Эта определенная форма, составляющая собственный смысл или положительное качество народа, представляется прежде всего *языком*. Язык как определенное выражение, особая качественность всемирного разума, соединяя тех, которые говорят *этим* языком, не разобщает их, однако, с теми, которые говорят на другом языке, так как все языки суть лишь особые качественности *всеединого слова*, все соизмеримы в нем между собою или понятны друг для друга.

Множественность языков сама по себе есть нечто положительное и нормальное, не менее чем множественность грамматических элементов и форм в каждом из этих языков. Ненормально только взаимное непонимание и происходящее отсюда разобщение. В священном сказании о вавилонском столпе [6] небесною карой (и вместе с тем естественным следствием) за стремление к внешнему и безбожному единству представляется потеря внутреннего единства и солидарности, выражающаяся во взаимно непонятных говорах (что возможно и при тождественном лексическом составе). Если бы внутреннее нравственное единство не было потеряно, то различие языков не было бы бедою: им мож-

но было бы научиться и незачем было бы рассеиваться по лицу земли. Но дело было не в творческом возникновении языков, а в их *смешении.* «Сойдем и смешаем (*набла*) там говор их (*сафатам*), чтобы не понимал каждый говора ближнего своего. И рассеял Превечный их оттуда по лицу всей земли, и перестали строить город; потому называется имя его Бабель (смешение), ибо там смешал Превечный говоры всей земли, и оттуда рассеял их Превечный по лицу всей земли» (Быт. XI 7—9). Ясно, что это сказание вовсе не относится к происхождению множественных языков, так как для того, чтобы быть смешанными, они уже должны были существовать.

Полный смысл этого древнего откровения, поразительный по своей глубине, понятен только при сопоставлении книги Бытия с новозаветною книгою Деяний апостолов. «При наступлении дня Пятидесятницы все они были *единодушно вместе.* И внезапно сделался шум с неба, как бы несущегося сильного ветра, и наполнил весь дом, где они находились. И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них. И исполнились все Духа Святого и начали говорить *на иных языках*, как Дух давал им провещевать. В Иерусалиме же находились Иудеи, люди набожные, из всякого народа под небесами. Когда сделался этот шум, собрался народ и пришел в смятение, ибо каждый слышал их говорящих его наречием. И все изумлялись и дивились, толкуя меж собою: сии говорящие — не все ли Галилеяне? Как же мы слышали каждый собственное наречие, в котором родились,— Парфяне и Мидяне, и Эламиты, и живущие в Месопотамии, Иудее и Каппадокии, Понте и Асии, Фригии и Памфилии, Египте и частях Ливии, прилежащих к Киринее, и пришедшие из Рима, Иудеи и прозелиты, Критяне и Аравитяне,— слышали их, нашими языками говорящих о великих делах Божиих?» (Деян. II 1—11).

Единство в истинном смысле осуществляется во многом, не упраздняя его, а освобождая его от границ исключительности. Единоязычие по действию Духа Божия есть общение и понятность многих *раздельных, разделяющихся, но не разделяющих языков.* Но так понимают это дело изобретатели и сторонники разных волапюков и эсперантов, сознательные или бессознательные подражатели вавилонских столпотворителей *.

---

* Внутренняя связь и контраст между вавилонским столпотворением язычников и сионским собранием апостолов, как между нарушением и восстановлением нормы, ясно указаны в церковных песнях на день Пятидесятницы.

Нормальное отношение между языками есть вместе с тем и нормальное отношение между народами (оба понятия по-славянски выражаются одним словом). Как истинное единство языков есть не *одноязычие*, а *всеязычие*, т. е. общность и понятность, взаимопроникание всех языков с сохранением особенностей каждого, так и истинное единство народов есть не однонародность, а всенародность, т. е. взаимодействие и солидарность всех их для самостоятельной и полной жизни каждого.

VII

Когда мы, научившись другому языку, понимаем иноземца, говорящего на этом его родном, а для нас чужом языке,— понимаем не только значение слов, им произносимых, но вступаем с ним при помощи этой речи в настоящее общение чувств, мыслей и стремлений, мы уже тем самым ясно показываем, что действительное единство людей не исчерпывается единством народности. Отрицать этот факт, факт междуязычного и международного, следовательно, всечеловеческого общения, невозможно, но, может быть, это общение есть только поверхностное отношение, не имеющее за собою никакого реального единства? Так думают многие, утверждающие, что народ есть реальное целое, тогда как человечество — только родовое понятие, отвлеченное от взаимодействий, в которые вступают между собою отдельные, по существу внешние друг другу народы. Предоставляя метафизике вопрос о том, насколько *всякое* взаимодействие предполагает существенное единство взаимодействующих, заметим пока, что свойство *тех* именно взаимодействий, в которые вступают между собою различные народы или люди, принадлежащие к различным народам, требует, независимо ни от какой метафизики, принять между ними такое же по крайней мере реальное единство, какое принимается внутри каждого народа между лицами и группами, его составляющими.

На каких основаниях признаем мы народность реальною силой и народ чем-то действительно единым, а не простым скоплением многих человеческих единиц? Подобный вопрос относительно семьи решается указанием на *очевидную* физическую связь. Относительно народа указывают на три основания.

1) *Предполагаемая физическая связь*, или единство происхождения. Но это *предположение* имеет не только равную, но и несравненно большую силу в применении к человечеству, нежели относительно народности. Первона-

чальное единство человеческого рода есть не только догмат веры трех монотеистических религий, но и господствующее мнение среди философов и естествоиспытателей, тогда как ближайшее единство физического происхождения в пределах национальности есть в огромном большинстве случаев заведомая фикция.

2) *Язык.* Единство языка связывает говорящих им, но мы знаем, что различие языков не мешает единодушию, единомыслию и даже единословию людей; ибо в этом различии не упраздняется, а проявляется единое внутреннее слово, несомненно общее всем людям, так как все, при известных условиях, могут понимать друг друга, на каких бы языках они ни говорили; и это не есть поверхностный результат внешнего взаимодействия, ибо то, что здесь взаимно понимается, не относится только к случайным предметам, а обнимает самое внутреннее содержание души человеческой, и, следовательно, уже в этой глубочайшей и действительнейшей основе жизни заключается реальная связь и единство всех людей. Различие языков есть различие существенных форм душевной жизни, и это важно, поскольку каждая из таких форм представляет особую качественность души, однако еще важнее то содержание, которое каждая из них воспринимает по-своему и которое, всеми воспринимаемое, ни одною не исчерпываемое и ни одну не исключающее, есть положительное и самостоятельное начало скрытого единства и явного объединения для всех.

Язык есть самое глубокое и основное выражение народного характера, но как различие индивидуальных характеров не мешает реальному единству народа, включающего в себя всех этих разнохарактерных людей, так и различие характеров национальных не может мешать реальному единству всех народов в человечестве, которое есть тоже «характер».

3) *История.* Если история национальная есть основа единства народного, то история всеобщая или всемирная есть основание для более широкого, но не менее крепкого единства всечеловеческого. Более того, национальная история вовсе немыслима иначе, как нераздельным членом всемирной истории. Попробуйте представить русскую историю в смысле исключительной национальной самобытности. Если бы даже удалось всякими неправдами устранить скандинавское происхождение нашего государства, то уже никак нельзя отрицать, что крещение Руси греками сразу вводит наш народ в сферу жизни всемирной, сверхнациональной. Само по себе, по содержанию своему, христианство есть истина абсолютная, следовательно, сверхче-

ловеческая и тем более сверхнародная. Но и с чисто исторической стороны ни к какой отдельной национальности его приурочить невозможно: как отделить здесь еврейское зерно от халдейских и иранских, египетских и финикийских, греческих и римских оболочек? И вместе с тем без этого национального зерна и без этих национальных оболочек не было бы христианства как положительного откровения и, следовательно, не было бы заложено основание всемирного Царства Божия. Но каково бы ни было значение национальных стихий в историческом образовании всемирной религии, народы новые, как Россия, явившиеся после утверждения христианства и принявшие его в готовой форме, как окончательное откровение высшего безусловного Добра, не могут уже искать в самих себе подлинного источника своей жизни; их история может иметь смысл только как более или менее совершенное усвоение данного, более или менее успешное приготовление к исполнению задачи, уже поставленной христианством. И понятно, что в самом этом приготовительном процессе один христианский народ не может и не должен оставаться в обособлении, отчуждении и вражде к другим, ибо такое отношение противно самому существу христианства, и нельзя готовиться к исполнению известной задачи, утверждаясь в прямом противоречии с внутренним ее смыслом. Россия решительно подтвердила свое исповедание христианского универсализма, когда в самую важную и славную эпоху своей новой истории окончательно вышла из национальной замкнутости и явила себя живым членом международного целого. И только тогда раскрылась и национальная сила России в том, что до сих пор более всего значительно и ценно у нас не только для нас самих, но и для других народов: на мощном стволе «оевропеившейся» Петровской государственности вырос прекрасный цвет нашей глубокой, задумчивой и нежной поэзии. Русский универсализм — который так же непохож на космополитизм, как язык апостолов на волапюк,— связан с именами Петра Великого и Пушкина: пусть же назовут другие, равные этим национальные русские имена!

Как единичный человек имеет смысл своего личного существования только чрез семью, чрез связь свою с предками и потомством, как семья имеет пребывающее жизненное содержание только среди народа и народного предания — так точно и народность живет, движется и существует, только носимая средою сверхнародною и международною; как в отдельном человеке и чрез него живет весь ряд преемственных поколений, как в совокупности этих рядов живет

и чрез них действует единый народ, так в полноте народов живет и совершает свою историю единое человечество.

Если народ есть действительный факт, а не отвлеченное родовое понятие, если внутренний, органический характер связи, соединяющей народы друг с другом во всемирной истории, есть также действительный факт, то таким же фактом должно признать и человечество в его целости, ибо действительные и живые органы могут быть только органами действительного и живого тела, а никак не отвлеченного понятия. И та самая безусловная нравственная солидарность в Добре, которая связывает человека с его предками и потомками, образуя нормальную семью,— она же через эти первые и ближайшие освободительные узы связывает его и с тем всемирным целым, которое сосредоточено в человечестве. Полное собирательное подлежащее, или «воспринимающее», совершенного Добра, полный образ и подобие Божества, или носитель действительного нравственного порядка (Царства Божия), есть человечество. Но, как уже сказано, по самому существу нравственного порядка, или нравственной организации, каждая часть или каждый член великого собирательного человека причастен абсолютной полноте целого, так как он необходим для этой полноты не менее, чем она для него. Нравственная связь есть связь совершенно обоюдная. Как человечество немыслимо отдельно от народов, его составляющих, народ отдельно от семей и семья отдельно от единичных лиц, точно так же и наоборот: единичный человек невозможен (не только физически, но и нравственно) вне родовой преемственности поколений, нравственная жизнь семьи невозможна вне народа и жизнь народа — вне человечества. Этот труизм охотно всеми принимался до последнего времени в полном своем составе, но с некоторых пор (по причинам, которые еще темны для существующих систем философии истории) вошло в обычай вопреки всякой логике отделять от этой азбучной истины ее необходимую вершину и внутреннюю зависимость народа от человечества объявлять фантазией и химерой. Соглашаются, что дурной сын и дурной отец, человек, не почитающий своих предков и не заботящийся о воспитании своих (физических или духовных) потомков, не может быть хорошим патриотом, а плохой патриот не может быть настоящим служителем общего блага; допускают также и в обратном порядке, что плохой патриот не может быть нормальным семьянином, а плохой семьянин — нормальным человеком. Но не хотят признать, что та же солидарность между различными степенями нравственной

организации не позволяет быть настоящим, добрым патриотом (а вследствие того нормальным носителем семейной, а наконец, и личной жизни) такому человеку, который равнодушен к единому высшему благу всех народов вместе. Между тем совершенно ясно, что если кто высшею целью ставит благо своего народа, отдельно взятого, безотносительно к другим, то он, во-первых, отнимает у Добра существенный признак всеобщности и, следовательно, искажает самую цель; во-вторых, отделяя благо одного народа от блага других, тогда как они в действительности солидарно связаны, он искажает идею своего народа, а из этого двойного искажения следует, в-третьих, что такой человек может служить только искаженному народу, сообщая ему искаженное добро, т. е. он может служить только злу, и, принося только вред своему отечеству, должен быть признан плохим патриотом.

Добро обнимает собою все частности жизни, но само оно *неделимо*. Патриотизм, как добродетель, есть часть общего должного отношения ко всему, и эта часть в нравственном порядке не может быть отделена от целого и противупоставлена ему. В нравственной организации один народ не может преуспевать *на счет* других, не может утверждать себя положительным образом в ущерб или во вред другим. Как положительное нравственное достоинство частного человека познается из того, что его преуспеяние истинно полезно всем другим, так и преуспеяние народа, верного нравственному началу, необходимо связано со всеобщим добром. Эта логическая и нравственная аксиома грубо извращается в ходячем софизме: мы должны думать только о своем народе, так как он добр, и, следовательно, его преуспеяние всем на пользу. Здесь с поразительным легкомыслием проглядывается или с поразительною наглостью отстраняется та очевидная истина, что самое это отчуждение своего народа от других, это *исключительное* признание его добрым по преимуществу есть уже зло и что на этом злом основании ничего, кроме зла, произойти не может. Одно из двух: или нужно, отрекаясь от христианства и вообще единобожия, согласно которому «никто не благ, кроме Бога» [7], признать свою народность *саму по себе* за благо (т. е. за высшее благо), то есть поставить ее на место Бога; или же должно допустить, что народ становится благим не в силу простого факта данной народности, а лишь сообразуясь и делаясь причастным абсолютному Добру, что, очевидно, возможно лишь при добром отношении ко всему, а в настоящем случае прежде всего к другим народам; народ не может быть действительно добрым, пока он питает к дру-

гим злобу или отчуждение, пока он не признает в них своих ближних, не любит их, как самого себя.

Этим определяется и нравственная обязанность настоящего патриота — служить народу в Добре, или истинному благу народа, нераздельному от блага всех, или — что то же — *служить народу в человечестве и человечеству в народе*. Такой патриот во всяком чужом племени и народности найдет положительную, добрую сторону и чрез нее будет связывать это племя и этот народ со своим собственным — для блага того и другого.

Когда говорят о сближении народов, о международных соглашениях, дружбах и союзах, прежде чем радоваться или печалиться по этому поводу, нужно знать, *в чем* происходит сближение или соединение: в добре или зле. Самый факт соединения ничего не решает. Если двух соединяет ненависть к третьему — будут ли это два частных человека или два народа,— соединение их есть зло и источник нового зла. Соединяет их взаимный интерес или общее им благо — вопрос не решается и этим, ибо интерес может быть недостойным, благо может быть мнимым, и тогда соединение народов, как и единичных людей, в этом недостойном интересе, в этом мнимом благе если не есть прямо зло, то не может быть и добром, желательным ради него самого. Всякое соединение людей и народов может быть положительно одобрено, лишь поскольку оно содействует нравственной организации человечества, или организации в нем безусловного Добра. Мы нашли, что окончательное *подлежащее* этой организации — реальное существо *нравственного порядка* — есть собирательный человек, или человечество, последовательно расчлененное на свои органы и элементы — народы, семьи и лица. Теперь, зная, *кто* организуется нравственно, мы должны решить, *в чем* он организуется — рассмотреть вопрос о *всеобщих формах нравственного порядка*.

VIII

Должное или достойное отношение человека к высшему миру, к другим людям и к низшей природе организуется собирательно в формах церкви, государства и хозяйственного общества, или земства.

Индивидуальное религиозное чувство получает свое объективное развитие и осуществление в Церкви (вселенской), которая есть, таким образом, *организованное благочестие*.

С точки зрения религиозной нравственности человек

живет в трех различных средах: мирской, или условной («мир сей») [8], божественной, или безусловной (Царство Божие), и посредствующей между ними, или реально их связывающей, собственно религиозной (Церковь).

Останавливаться окончательно на прямой противуположности между миром и Божеством, между землею и небом противно здравому религиозному чувству. Пусть мы даже искренно готовы смотреть на весь мир как на негодную пыль; но ведь эта пыль не боится нашего презрительного взгляда — она *остается. На ком?* Если скажем, что на Божестве, это будет явно нечестиво, если же признаем мирскую пыль только призраком нашего воображения, то наше собственное *я*, подлежащее томительному кошмару явлений, бессильное перед созданными им призраками, само окажется негодною пылинкою, откуда-то попавшею в око вечности и безнадежно смущающею его чистоту,— и этот второй взгляд будет еще нечестивее первого. Поскольку все в конце концов сводится к Богу, чем презрительнее относимся мы к мирскому бытию, тем недостойнее наши понятия о существе абсолютном, и когда мы объявляем, что мир есть чистое ничто, то впадаем в крайнее богохульство, так как все дурные стороны бытия, которые словесным отрицанием не упраздняются, мы должны тогда приписывать прямо и непосредственно самому Богу. Этой диалектики нельзя избегнуть, пока признается только два противуположных термина. Но есть третий, посредствующий, существует историческая среда, в которой негодный прах земли чрез искусную систему удобрения перерождается в благотворную почву будущего Царства Божия.

Здравое религиозное чувство требует от нас не отрицания и упразднения мира, а только того, чтобы мы не принимали мир как безусловно самостоятельное начало нашей жизни,— будучи *в мире*, мы не только должны становиться сами *не от мира* [9], но в этом качестве должны еще действовать и на мир так, чтобы и он переставал быть от себя и все более становился от Бога.

Сущность благочестия на высшей ступени сознания универсального состоит в том, чтобы достоинство безусловное признавать только за Божеством и лишь по связи с Ним ценить все остальное, как могущее иметь также абсолютную ценность, но не в себе и от себя, а в Боге и от Бога. *Все становится достойным чрез установление своего положительного соотношения с единым достойным.*

Если бы все люди и народы были истинно благочестивы, т. е. почитали своим собственным благом единое абсолютное Благо и Добро, то есть Бога, то они, очевидно, были бы

едины между собою, а будучи едины или солидарны друг с другом в Боге, они, очевидно, жили бы по-Божьи,— их единство было бы вместе с тем и святостью. Действительное же человечество, не сосредоточенное и не поднятое единым абсолютным интересом к Богу, рассеяно в своей воле между множеством относительных и бессвязных интересов; отсюда фактическая рознь и распадение, а на основе дурного факта не могут произойти акты добра, а потому деятельность распавшегося человечества *сама по себе* может приводить только к греху. Поэтому нравственная организация человечества должна начинаться с объединения его по существу и освящения его деятельности.

Совершенное единство и святость — в Боге, в мирском человечестве — рознь и грех, объединение и освящение — в церкви, примиряющей и согласующей распавшийся и греховный мир с Богом. Но чтобы объединять и освящать, церковь сама должна быть *единою* и *святою*, то есть должна иметь основание свое в Боге независимо от разрозненных и грешных людей, *нуждающихся* в объединении и освящении и, следовательно, не могущих получить это от самих себя. Итак, *Церковь по существу есть единство и святость Божества,* но не самого по себе, а *поскольку оно пребывает и действует в мире,*— это есть *Божество в своем другом,* или действительная сущность богочеловечества. *Единство* и *святость* церкви проявляются в пространстве как ее универсальность, или *кафоличность,* и во времени — как *апостольское* преемство. Кафоличность (καθ'ὅλον — по целому или сообразно целому) состоит в том, что все церковные формы и действия связывают отдельных людей и отдельные народы с целым богочеловечеством как в его индивидуальном средоточии — Христе, так и в его собирательных кругах — в мире бесплотных сил, отшедших и в Боге живущих святых, а также и на земле борющихся верных. Поскольку в церкви все сообразуется с абсолютным целым, все кафолично, в ней падают все исключительности племенных и личных характеров и положений общественных, падают все *отделения* или разобщения и остаются все *различия,* ибо благочестие требует принимать единство в Боге не как пустое безразличие и скудное однообразие, а как безусловную полноту всякой жизни. Нет отделения, но сохраняется различие между невидимою и видимою церковью, ибо первая есть скрытая действующая сила второй, а вторая — становящаяся видимость первой,— они едины между собою по существу и различны по состоянию; нет отделения, но сохраняется различие в церкви видимой между многими племенами и народами, в единодушии которых

единый Дух раздельными языками свидетельствует об единой истине и различными дарами и призваниями сообщает единое Добро; нет, наконец, отделения, но сохраняется различие между церковью учащих и поучаемых, между духовенством и народом, между умом и телом церкви, подобно тому как различие мужа и жены есть не препятствие, а основание для их совершенного соединения.

IX

Кафоличность церкви — основная форма нравственной организации человечества — есть сознательная и преднамеренная солидарность всех членов вселенского тела в единой безусловной цели существования при полнейшем «разделении духовного труда» — даров и служений, эту цель выражающих и осуществляющих. Эта нравственная солидарность,— своею сознательностью и добровольностью внутренно отличная от той естественной солидарности, которую мы находим между различными членами физического организма, а также между различными группами природных существ,— образует истинное *братство*, в котором заключается для человека положительная *свобода* и положительное равенство. Человек не пользуется настоящею свободой, когда его общественная среда тяготеет над ним как внешняя и чужая. Такое отчуждение упраздняется по существу только принципом вселенской церкви, где каждый должен иметь в общественном целом не внешнюю границу, а внутреннюю полноту своей свободы. В таком восполнении со стороны «другого» человек *во всяком случае* нуждается, ибо со стороны своей естественной ограниченности он по необходимости есть существо зависимое и не может быть сам или один достаточным основанием своего существования. Отнимите у любого человека все то, чем он обязан другим, начиная от своих родителей и кончая государством и всемирною историей,— и не только от его свободы, но и от самого его существования не останется совсем ничего. Отрицать этот факт неизбежной зависимости было бы безумием. Не имея в себе достаточной *мощи*, человек нуждается в *помощи*, чтобы его свобода была делом, а не словесным только притязанием. Но та помощь, которую человек получает *от мира*, есть только случайная, временная и частичная, от Бога же через вселенскую церковь ему обещана помощь верная, вечная и всецелая. Только при такой помощи он может быть действительно свободен, то есть иметь силу, достаточную для удовлетворения своей воли. Действительная свобода человека, очевидно, несовместима

с необходимостью того, чего он не хочет, и с невозможностью того, что требуется его волей [10]. Но всякий предмет хотения, всякое благо возможно для человека только под условием, что живет он сам и живут те, кого он любит, следовательно, есть один основной предмет хотения — продолжение жизни и один основной предмет нехотения — смерть. Но именно пред этим и оказывается несостоятельною вся мирская помощь. Бедствие всех бедствий — смерть, оказывается здесь безусловною необходимостью, а благо всех благ — бессмертие — безусловною невозможностью. Значит, от мира человек не может получить действительной свободы. Только Богочеловечество, или Церковь, основанная на внутреннем единстве и всестороннем сочетании явной и тайной жизни в порядке Царства Божия, только Церковь, утверждающая существенное первенство духа и обещающая окончательное воскресение плоти, открывает человеку область положительного осуществления его свободы, или действительного удовлетворения его воли. Верить в это или не верить — не зависит от философского рассуждения. Но если совершеннейшая философия не может ни дать, ни отнять веры, то самого простого акта логической мысли достаточно, чтобы признать, что человек, желающий жить и приговоренный к смерти, не может, серьезно говоря, считаться свободным, а в таком положении с мирской, или природной, точки зрения, без сомнения, находится всякий человек и все человечество. Следовательно, только в другом, надмирском порядке, представляемом вселенскою Церковью, может вообще человек иметь положительную свободу. Не иначе как там возможно для него и положительное равенство.

При естественной неодинаковости людей — столь же неизбежной, сколько и желательной: было бы очень печально, если бы все люди были духовно и физически на одно лицо, тогда и самая множественность людей не имела бы смысла — прямое равенство между ними в их частности или отдельности вовсе невозможно; они могут быть равны не сами по себе, а только чрез одинаковое свое соотношение с чем-нибудь другим, общим и высшим. Таково равенство всех перед законом, или гражданская равноправность. При всей своей важности в порядке мирского существования эта равноправность по природе своей остается только формальною и отрицательною. Закон утверждает известные общие пределы человеческой деятельности, равно обязательные для всех и каждого, но он не входит в содержание ничьей жизни, никому не обеспечивает ее существенных благ и равнодушно оставляет за одним его беспомощное ничтоже-

ство, а за другим избыток всяких преимуществ. Мирское общество может признать за каждым человеком безусловное значение в смысле отвлеченной возможности, или принципиального права, но осуществление этой возможности и этого права дается только Церковью, которая, реально вводя каждого в богочеловеческую целость, каждому сообщает абсолютное содержание жизни и тем уравнивает всех, как все конечные величины равны между собою по отношению к бесконечности. Если в Христе, как говорит апостол, живет полнота Божества телесно, а в каждом верующем живет Христос [11], то где же тут место для неравенства? Приобщение абсолютному содержанию жизни через вселенскую Церковь, положительным образом освобождая и уравнивая всех, делает из них одно безусловно солидарное целое, или совершенное братство.

Поскольку это братство, совершенное по существу, обусловлено, однако, по происхождению, как ставшее и становящееся во времени, оно требует соответственной формы для богочеловеческой связи своей с прошедшим, как таковым,— требует религиозного преемства, или *духовного отчества.* Это требование удовлетворяется последним определением церкви как *апостольской.*

X

Так как мы живем во времени, то и во времени должна сохраняться и через него передаваться связь нашей зависимости от начала божественного в его историческом явлении, именно как такая связь, в силу которой духовная жизнь нашего настоящего начинается *не от себя*, а от более ранних, или старших, носителей богочеловеческой благодати. Единая, святая, соборная (кафолическая) церковь есть необходимо церковь *апостольская.* Апостольство, или посланничество, есть противуположность самозванства. Посланничество есть основание деятельности религиозное, самозванство — антирелигиозное. Именно в этом самом Христос указывает знак противуположности между собою и человеком беззакония (антихристом): Я пришел во имя Отца, и не верите Мне, а другой придет *во имя свое,* и поверите ему.— В христианстве достигает своего совершенного выражения первоначальная основа религии — благочестивое признание своей зависимости от родоначальника. «Отец послал меня», «творю волю пославшего меня» [12]. Единородный Сын есть посланный по преимуществу, апостол Божий по существу, и к нему, собственно, относится глубочайший и вечный смысл определения церкви как апо-

стольской (от которого зависит и другой, ближайший смысл — исторический). «Как послал Меня Отец, так Я посылаю вас» [13],— рожденные от Христа словом и духом апостолы посылаются им для духовного рождения новых поколений, чтобы непрерывно передавалась во времени вечная связь Отца и Сына, посылающего и посылаемого.

Сыновнее отношение есть первообраз благочестия, и единородный Сын Божий — *сын по преимуществу* — есть само благочестие, индивидуально воплощенное, и церковь как собирательная организация благочестия должна им всецело определяться и в общественном строе своем, и в учении, и в священнодействиях. Христос как воплощенное благочестие есть путь, и истина, и жизнь своей церкви.

Путь благочестия для всего сущего (разумеется, кроме единого Первоначала и Первопредмета всякого благочестия) состоит в том, чтобы идти не от себя и не от низшего, а от высшего, старшего, предпоставленного; это есть путь иерархический, путь священного преемства и предания. В силу этого, какие бы внешние формы ни принимал порядок церковного управления под влиянием условий исторических, собственно церковная религиозная форма — преемство чрез рукоположение — идет всегда в порядке иерархическом — сверху вниз: не только миряне не могут рукополагать духовных отцов, но и в самом духовном чине необходим порядок степеней, так что только высшая — *святители* — представляет *деятельное* начало, передавая освящение двум другим.

Тем же благочестием — хотя с другой стороны или в другом отношении, теоретическом — обусловлена *истина* церкви. Истина церкви, передающая нам ум Христов, не есть ни научная, ни философская, ни даже богословская — она заключает в себе только *догматы благочестия.* В этом факте содержится ключ к пониманию христианской догматики и тех соборов, которые занимались ее формулированием. В области вероучения интерес благочестия состоит, очевидно, в том, чтобы в представлениях о божестве ничем не умалялась полнота религиозного отношения к нему, изначала данная в Христе как Сыне Божием и сыне человеческом. Все «ереси», от которых ограждалась церковь своими догматическими определениями, так или иначе отрицали эту религиозную полноту, или всецелость и всесторонность нашего усыновления Богу чрез совершенного Богочеловека. Одни Христа признавали полубогом, другие получеловеком; то вместо единого богочеловека принимали какую-то двойную личность, то ограничивали богочеловеческое сочетание одною умопостигаемою стороною, призна-

вая божество не подлежащим ощутительному выражению, и т. д. *

Законный *путь* иерархического порядка, так же как и *истина* веры, имеет свое исполнение и оправдание в жизни *церкви*. Человеческая жизнь должна быть внутренно собрана, объединена и освящена действием Божиим и превращена таким образом в жизнь богочеловеческую. И сущность дела, и принцип благочестия требуют при этом, чтобы процесс перерождения начинался сверху, от Бога, чтобы его основание было действием благодати, а не естественной воли человеческой, отдельно взятой,— требуется, чтобы процесс был *богочеловеческим*, а не человекобожеским. В этом значение *таинств* как собственного основания новой жизни. Нравственный смысл (со стороны религиозной нравственности, или благочестия), принадлежащий таинствам вообще, состоит именно в том, что здесь человек принимает свое должное положение безусловной зависимости от совершенно действительного, но вместе с тем совершенно таинственного, чувственно не познаваемого добра, которое ему дается, а не создается им. Перед таинством человеческая воля вполне отказывается от всего *своего*, остается в совершенной потенциальности, или чистоте, и через то становится способною, как чистая форма, к принятию сверхчеловеческого содержания. Чрез таинства та единая и святая сущность, которая есть Церковь сама в себе (Ding an sich, или *нуменон* церкви, по философской терминологии), реально соединяет с собою или вбирает в себя внутреннее существо человека и делает его жизнь богочеловеческою.

Эта сверхъестественная для прочих царств природы (кончая рационально-человеческим), но совершенно естественная для царства Божия жизнь имеет свой правильный круг развития, главные моменты коего обозначаются церковью в семи по преимуществу так называемых таинствах. Эта жизнь зарождается (в крещении), получает начало правильной организации, роста и укрепления (в миропомазании), излечивается от привходящих повреждений (в покаянии), питается для вечности (в евхаристии), восполняет или интегрирует единичное существо человека (в браке), создает духовное отчество как основу истинного поряд-

---

* Глубокий и важный смысл догматических споров, в которых дело шло о самой сущности христианской религии, или благочестия, был мною более определенно указан в других сочинениях. См. «Великий спор и христианская политика» (1883 г.), «Догматическое развитие церкви» (1886 г.), «La Russie et l'Eglise Universelle» (1889 г.) [14].— Особенно ясен этот смысл в споре иконоборческом, которым и закончился на христианском Востоке круг догматического развития.

ка общественного (в священстве, или рукоположении) и, наконец, освящает болеющую и умирающую телесность для полной целости будущего воскресения (в соборовании, или елеосвящении) *.

XI

Реально-таинственные залоги высшей жизни, или Царства Божия, получаемые в таинствах церкви, не зависят в начале и существе своем от воли человека. Тем не менее эта высшая жизнь, как *богочеловеческая*, не может довольствоваться одним страдательным нашим участием, ее процесс требует сознательного и вольного содействия души человеческой высшему Духу. Хотя положительные силы для этого содействия идут с самого первого начала от благодати Божией (невнимание к этой истине порождает пагубные ошибки полупелагианства), но они усвояются волею человеческою, формально различающеюся от воли Божией, и проявляются в образе ее собственного действия (забвение этой второй истины, столь же важной, как и первая, выразилось в христологии ересью монофелитскою, а в нравоучении — квиэтизмом).

Собственно человеческие действия или поступки, сообразные благодати Божией (и ее предваряющим действием вызванные), очевидно, должны выражать нормальное отношение лица к Богу, к людям и к своей материальной природе, соответствуя трем общим основам нравственности: благочестию, жалости и стыду. Первое сосредоточенное деятельное выражение религиозного чувства, или благочестия, его *дело* по преимуществу, есть *молитва*; такое же дело жалости есть *милостыня*, а дело стыда — воздержание, или *пост* **. Этими тремя делами обусловливается со стороны человека начало и развитие в нем новой благодатной жизни, как это с удивительною ясностью и простотою изображено в священном повествовании о благочестивом центурионе Корнелии, который был «творяй милостыни многи людям и моляйся Богу всегда», и далее как он сам рассказывает: «От четвертого часа дня даже до сего часа бех *постяся*, и в девятый час *моляся* в дому моем, и се муж ста предо мною во одежде светле и рече: Корнилие, услышана бысть *молитва твоя* и *милостыня твоя* помянушася

---

* См. подробнее «Духовные основы жизни», изд. 3-е 1897, и «La Russie et l'Eglise Universelle» (последняя глава).

** Эти три религиозно-нравственные *делания* подробно рассмотрены мною в первой части сочинения «Духовные основы жизни» [15].

пред Богом» (следует повеление пригласить Симона, называемого Петром, обладающего словами спасения) (Деян. ап. X). Если скрытое, предваряющее действие благодати Божией, не отвергнутое Корнелием, побуждало его к делам человеческого добра и поддерживало его в этих делах — в молитве, милостыне и посте, то сами эти дела, как здесь прямо указывается, вызвали новые явные действия благодати Божией, причем замечательно, что как явление небесного ангела было лишь чрезвычайным средством для соблюдения установленного пути благочестия — для приглашения земного посланника Божия, земного посредника высшей истины и жизни, так точно последовавшее за проповедью Петра в доме Корнелия необычное и обильное излияние даров св. Духа на новооглашенных не сделало излишним для них обычный, так сказать, органический способ реально-таинственного начинания благодатной жизни — чрез крещение (там же, конец главы).

Еще более знаменательно в этом типичном повествовании *то, чего в нем нет.* Ни ангел Божий, ни апостол Петр, вестник *мира Христова*, ни голос самого Духа Святого, внезапно открывшегося в новообращенных, не сказали центуриону италийской когорты того, что по новейшим представлениям о христианстве было самым важным и настоятельно необходимым для этого римского воина,— они не сказали ему, что он, становясь христианином, должен *прежде всего* отбросить оружие, *непременно отказаться от военной службы*: об этом, будто бы непременном, условии христианства — ни слова, ни намека во всем рассказе, хотя дело идет именно о представителе войска. Отречение от военной службы совсем не входит в новозаветное понятие о том, что требуется от мирского воина, чтобы стать ему полноправным гражданином Царства Божия. Кроме тех условий, которые уже исполнялись центурионом Корнелием,— именно кроме молитвы, милостыни, поста — ему нужно еще «призвать Симона, нарицаемого Петром... он речет тебе глаголы, в них же спасешься ты и весь дом твой». И пришедшему Петру Корнелий говорит: «Ныне все мы пред Богом предстоим слышать *все, повеленное тебе от Бога*» [16]. Но в этом *всем*, что Бог велит апостолу сообщить римскому воину для его спасения, нет ничего о военной службе: «Отверз же Петр уста и сказал: поистине разумею, что не на лица зрит Бог, но во всяком языке боящийся его и делающий правду приятен Ему. Он послал слово сынам Израилевым, благовествуя мир чрез Иисуса Христа, сей есть всем Господь. Вы знаете происшедшее по всей Иудее, начиная от Галилеи, после крещения, проповеданного Иоанном, как

помазал Бог Духом святым и силою Иисуса из Назарета, и Он прошел, благовествуя и исцеляя всех насилованных от диавола, ибо Бог был с Ним. И мы свидетели всего, что сотворил Он в стране Иудейской и в Иерусалиме,— Его же и убили, повесив на древе. Сего Бог воскресил в третий день и дал Ему явлену быть — не всем людям, но нам, свидетелям преднареченным от Бога, которые с Ним ели и пили по воскресении Его от мертвых. И повелел нам проповедывать людям и засвидетельствовать, что Он есть нареченный от Бога судия живым и мертвым. О Нем все пророки свидетельствуют, что оставление грехов примет именем Его всякий верующий в Него.— И когда еще говорил Петр глаголы сии, напал Дух святый на всех, слышащих слово»[17].

Мы остановились на истории центуриона Корнелия не для того, собственно, чтобы возвращаться к особому вопросу о военной службе *, а потому, что находим здесь яркое указание для решения общего вопроса об отношении церкви к государству, Христианства к Империи, Царства Божия к царству мирскому, или, что то же, вопроса о *христианском государстве.* Если центурион Корнелий, ставши вполне христианином, остался воином и, однако, не мог разделиться на два чуждых друг другу и не связанных между собою лица, то ясно, что он сделался *христианским воином.* Собрание таких воинов образует христианское войско. Но войско есть и крайнее выражение, и первая реальная основа государственности, следовательно, если может быть христианское войско, то тем самым и тем более может быть христианское государство. Решение вопроса историческим христианством именно в этом смысле есть факт несомненный. Рассуждению подлежит только вопрос о внутренних основаниях этого факта.

XII

Когда центурион Корнелий был язычником, то чувство жалости, которое заставляло его «раздавать многие милостыни»[18], оно же, конечно, побуждало его защищать слабых от всяких обид и принуждать буйных насильников к повиновению законам. Хотя он знал, что закон, как и всякая человеческая полезность, есть добро лишь относительное и подлежащее злоупотреблениям; хотя он слышал, может быть, о возмутительном злоупотреблении законной

---

* См. выше, в главе «Смысл войны».

власти, которое допустил прокуратор Понций, под влиянием завистливого и злобного иерусалимского жречества осудивший на казнь добродетельного раввина из Назарета, но, как человек справедливый, Корнелий знал, что abusus non tollit usum [19], и от исключительных случаев не делал вывода к общему правилу. Настоящий римлянин (судя по имени), он с благородною гордостью сознавал и свою долю в общем призвании мировладычного города:

...Народами править державно,
Кротким защитою быть, оружьем смиряя надменных [20].

И это не было для него отвлеченным убеждением: в Палестине, где стояла его когорта, только римское оружие приостановило, хотя на время, ожесточенные междоусобия, династические и партийные, сопровождавшиеся дикими избиениями, а кругом по соседству идумейские и арабские кланы только под покровом той же римской власти стали понемногу выходить из состояния непрерывных войн и грубого варварства.

Итак, Корнелий не отступал от истины, когда уважал свое служение и считал государство и его главный орган — войско силою, необходимою для общего блага. Должен ли он был изменить это свое суждение, ставши христианином? *В нем* открылась новая, высшая, чисто духовная жизнь, но разве этим упразднилось зло *вне его*? Ведь та жалость, которою оправдывалось его воинское служение,— ведь она относилась именно к страдающим от *внешнего зла*, которое осталось как было. Или, может быть, открывшаяся в нем высшая жизнь, не упраздняя внешнего зла, должна была упразднить в нем внутреннее добро — ту самую жалость, или милосердие, которое «помянулось перед Богом» [21] (см. выше), и заменить его равнодушием к чужим страданиям? Но такое равнодушие, или бездушие, есть отличительное свойство камня — низшей, а не высшей степени бытия. Или, не отказываясь от сострадания, христианин вместе с новою жизнью получает и особую силу побеждать всякое внешнее зло, не противясь ему принуждением,— побеждать его одним непосредственным нравственным действием, или чудом благодати? Предположение замечательно неосновательное, возможное только при полном непонимании как существа благодати, так и ее нравственных условий. Мы знаем, что сам Христос встречался на земле с такою людскою средою, где его благодать не могла творить чудес «по неверию их»; мы знаем, что в самой лучшей среде — в среде своих апостолов — он нашел «сына погибе-

ли» [22]; мы знаем, наконец, что из двух разбойников на кресте покаялся только один, неизвестно, поддался ли бы он божественной силе при других обстоятельствах, но вполне известно, что его товарищ оказался для нее недоступным и при *таких* обстоятельствах.

Те, которые утверждают, что *всякий* злодей может быть разом обращен к добру и удержан от преступления одним непосредственным действием внутренней, благодатной силы, вовсе не вникают в то, о чем говорят. Если дело идет о внутренней, чисто духовной силе добра, то ведь она тем и отличается в этом своем качестве, что действует не как механический двигатель, фатально производящий внешние, фактические перемены, а действует только под условием ее внутреннего усвоения тем другим, на кого она действует, следовательно, результат действия никогда не предопределяется здесь доброю волей действующего, а зависит окончательно от свойства реакций другой стороны (истина, которую пример Иуды Искариота должен, казалось бы, сделать ясною и для слепого).

Благодатная сила Христа действовала на людей, грешных по немощи плоти, а не по твердости злой воли, на людей, не успокоившихся в своих грехах, а болевших ими и чувствовавших нужду во враче; об этих больных, готовых к исцелению, и сказал Христос, что они войдут в Царствие Божие прежде самодовольных праведников, которые из-за этого и враждовали против него, укоряя за снисходительное общение с мытарями и блудницами. Но и враги не могли найти повода упрекать его в потворстве кровожадным убийцам, нечестивым святотатцам, бесстыдным растлителям и всяким преступникам по ремеслу, врагам общежития человеческого. Но он оставлял их в покое? Да зачем же Ему было ими заниматься, когда существовали власти еврейские и римские, предназначенные именно для посильного противления злу принуждением.

По духу евангельскому (как и по букве) мы не должны обращаться к властям за принудительною защитой *себя* против личных и имущественных обид. Мы не должны тащить в суд и тюрьму человека, который нас ударит или снимет с нас шубу. Мы должны от всей души простить обидчика за те обиды, которые он нам наносит, и не оказывать ему за себя никакого противодействия. Это ясно и просто. Ясно также, что мы не должны отдаваться злому чувству и против обидчика наших ближних — и его мы должны простить в душе и не переставать видеть в нем такого же человека, как мы. Но какую же *практическую* обязанность налагает на нас в этом случае нравственное на-

чало? Может ли эта обязанность быть реально одинаковою при своей и при чужой обиде? Допускать обиду против себя самого — значит жертвовать собою, и это есть подвиг самопожертвования; допускать обиду других — значит жертвовать другими, и это уже никак не может называться самопожертвованием. Нравственная обязанность к другим, психологически основанная на жалости, не должна практически давать права одним насильникам и злодеям. Мирные и слабые люди также имеют право на нашу деятельную жалость, или помощь. И так как мы в качестве единичного человека не можем постоянно и достаточно помогать всем обиженным, то обязаны это делать в качестве человека собирательного, т. е. чрез государство. Политическая организация есть благо природно-человеческое, столь же необходимое для нашей жизни, как и наш физический организм. Христианство, давая нам высшее благо, духовное, не отнимает у нас низших, природных благ и не выдергивает изпод наших ног той лестницы, по которой мы идем.

Разве с появлением христианства, с возвещением Царства Божия исчезло для нас царство животное, растительное, минеральное? Если они не упразднены, то почему же должно быть упразднено воплощенное в политической организации царство природно-человеческое, которое в историческом процессе есть такая же необходимость, как те — в космическом? Мы не можем перестать быть животными, а должны будто бы перестать быть гражданами! Можно ли придумать более вопиющую нелепость?

Из того, что цель пришествия Христа на землю не могла состоять в создании царства от мира сего, или государства,— давно уже созданного,— неужели следует Его отрицательное отношение к государству? Из того, что евангелие не касается внешних способов ограждения человечества от грубо-разрушительного действия злых сил, можно было бы что-нибудь заключать только в том случае, если бы евангелие явилось до основания государства, в обществе беззаконном, бессудном и безвластном. Но зачем же было снова давать в евангелии те гражданственно-юридические уставы общежития, которые за много веков раньше были уже даны в пятикнижии? Христос, если не хотел их отвергнуть, мог только подтвердить их, *что Он и сделал*: «Ни одна йота и черта из закона не прейдет... Я пришел не разрушить закон, а исполнить» [23].

Но благодать и истина, явившиеся в Христе, упразднили будто бы закон. Когда же, однако, это случилось, *когда именно*? Тогда ли, когда Иуда предал своего учителя, тогда ли, когда Ананий и Сапфира обманули апосто-

лов [24], тогда ли, когда диакон Николай под предлогом братства завел половую распущенность [25] или когда коринфский христианин предался кровосмешению [26]? Или тогда, когда Дух писал через пророка новозаветного церквам в лице их предстоятелей — одному так: «Знаю твои дела, что имеешь имя, будто жив, а в самом деле — мертв» (Откров. III 1), а другому так: «Знаю твои дела, что ни холоден ты, ни горяч. О, если бы ты был или холоден, или горяч! Но так как ты тепловат, и ни горяч, ни холоден,— изблюю тебя из уст Моих» (15,16).

А если благодать и истина от первого своего явления и доныне не овладели ни всем, ни даже большею частью христианского человечества, то спрашивается: каким образом и в ком упразднился закон? Мог ли упраздниться закон благодатию в тех, кто не вмещает ни благодати, ни закона? Не ясно ли, что для них, то есть для большинства человечества, закон до исполнения своего, по слову Христову, должен оставаться в собственной своей силе, именно как внешний предел их свободы? А чтобы быть действительно таким пределом, закон должен иметь за собою достаточную принудительную власть, то есть должен воплощаться в государственной организации с ее судами, полицией, войсками. И поскольку христианство не упразднило закона, оно не могло упразднить и государства. Но из этого разумного и необходимого факта — неупразднения государства, как внешней силы, вовсе не следует, чтобы внутреннее отношение людей к этой силе, а чрез это и самый характер ее деятельности — в общем и в частностях — остался безо всякой перемены. Химическое вещество не упразднено в телах растительных и животных, но получило в них новые особенности, и не напрасно существует целая наука «Органической химии». Подобное же есть основание и для *христианской политики*. Христианское государство, если только оно не остается пустым именем, должно иметь определенные отличия от государства языческого, хотя оба они, как *государства*, имеют одинаковую основу и общую задачу.

XIII

«Выедет крестьянин в поле землю пахать, наскочит на него половец, самого убьет, коня угонит; придут потом на село половцы толпою, всех крестьян перебьют, дома сожгут, жен уведут в полон, а князья в это время своими усобицами занимаются» [27].— *Жалость* к этим крестьянам,

чтобы не ограничиваться одними чувствительными словами, должна была естественно перейти в организацию крепкой и единой государственной власти, достаточной для защиты крестьян от княжеских усобиц и половецких набегов.

Когда в другой стране величайший ее поэт восклицал с глубокою скорбью, которую он показал не на одних только словах:

> Ahi, serva Italia dei dolor' ostello,
> Nave senza nocchiero in gran tempesta! *

— та же самая жалость прямо побуждала его призывать из-за Альп верховного носителя государственной власти, установителя общественного порядка, сильного защитника от непрерывных и нестерпимых мелких насилий: и эта сказавшаяся в стольких местах «Божественной комедии» жалость к действительным бедствиям Италии, и это обращение к полновластному государству, как необходимому средству спасения, приняли у Данта форму отчетливого, продуманного убеждения в книге «О Монархии».

Бедствия безгосударственной или слабогосударственной жизни, вызывавшие жалость Владимира Мономаха или Данта, упраздняются или ограничиваются только крепким государством и с его исчезновением возникли бы непременно опять. Чисто нравственные побуждения, внутренно удерживающие людей от взаимного истребления, бывшие явно недостаточными в XII и XIII веке, хотя, может быть, развились и усилились в настоящее время (вопрос спорный), но чтобы они стали теперь вполне достаточными сами по себе — об этом смешно и говорить, и если жители итальянских городов не проявляют свою партийную вражду в ежеминутной резне, то слишком ясно, что этим они обязаны только принудительному строю государства с его войском и полицией. Что касается до России, то, не говоря о княжеских усобицах и о кулачных «народоправствах», те дикие инородческие элементы, которые московское царство и всероссийская империя с таким трудом и постепенностью оттесняли все далее и далее к пределам страны, без сомнения, более покорились, чем переродились, и, если бы на закавказской, туркестанской и сибирской границах штык и пика — избави Боже — исчезли или ослабели, всякому моралисту пришлось бы

---

* Италия — раба, пристанище страданий,
Корабль без кормчаго среди великих бурь [28].

сразу понять истинную сущность этих превосходных учреждений *.

Как церковь есть собирательно-организованное благочестие, так государство есть собирательно-организованная жалость. Поэтому утверждать, что христианская религия по существу отрицает государство,— значит утверждать, что эта религия по существу отрицает жалость. На самом же деле евангелие не только настаивает на нравственно-обязательном значении жалости, или человеколюбия, но решительно подтверждает и тот уже в Ветхом завете высказанный взгляд, что без человеколюбия не может быть и истинного благочестия: «Милости хощу, а не жертвы» [29].

Если же признавать жалость в принципе, то уже логически необходимо допускать и ту историческую организацию общественных сил и дел, которая выводит жалость из состояния бессильного, или тесно-ограниченного, чувства, дает ей действительность, широкое применение и развитие. Если я стою на точке зрения жалости, то я не могу отрицать то учреждение, благодаря которому можно *на деле жалеть, т. е. давать помощь и защиту* вместо десятков и самое большое сотен единиц — десяткам и сотням миллионов людей.

Определение государства (со стороны его нравственного смысла) как организованной жалости может отрицаться только по недоразумению. Некоторые из таких недоразумений нам нужно рассмотреть прежде, чем перейти к понятию *христианского* государства.

XIV

Указывают на суровый и нередко жестокий характер государства, очевидно противоречащий его определению как организованной жалости. При этом не различают суровости необходимой и целесообразной от бесполезной и произвольной жестокости. Между тем первая не противоречит жалости, а вторая, как злоупотребление, *противо-*

* Моему отцу еще удалось в детстве слышать воспоминания очевидцев о том, как вооруженные толпы инородцев на Волге открыто разбойничали, уводили русских путешественников целыми семьями в плен и всячески мучили. На Волге в настоящее время этого уже не бывает, но на Амуре, как известно, случается и теперь, значит. постоянная военная миссия государства у нас еще не закончилась, и если бы добродетельный центурион Корнелий жил в наши дни в России, то никакой нравственный мотив не мог бы ему препятствовать быть казачьим сотником в Уссурийском крае.

речит смыслу самого государства, и, следовательно, ни та, ни другая ничего не говорят против определения государства (разумеется, нормального) как организованной жалости. Мнимое противоречие здесь основано на такой же поверхностной видимости, как если бы кто-нибудь указывал на бессмысленную жестокость неудачной хирургической операции, а также, кстати, на страдания больного даже при удачной операции, как на очевидное противоречие с понятием хирургии, в смысле благодетельного искусства, помогающего людям в известных телесных страданиях. Слишком очевидно, что такие представители государственной власти, как, напр., Иван IV, так же мало свидетельствуют против человеколюбивой основы государства, как дурные хирурги против благотворности самой хирургии. Я сознаю, что образованный читатель имеет право чувствовать себя оскорбленным при напоминании ему такой азбуки, но если он знаком с новейшими течениями мысли в России, то он не сочтет меня виновником этого оскорбления.

Но государство даже и в самых нормальных своих проявлениях неизбежно бывает безжалостно. Жалея мирных людей, которых оно защищает от хищных насильников, оно с этими должно поступать безжалостно. Такая *односторонняя* жалость не соответствует нравственному идеалу. Это бесспорно, но опять-таки не говорит ничего против нашего определения государства, ибо, во-первых, жалость, хотя бы односторонняя, есть все-таки жалость, а не что-нибудь другое; а во-вторых, государство, даже нормальное, никак не есть выражение достигнутого нравственного идеала, а только одна из главных организаций, необходимых для достижения этого идеала. *Достигнутое* идеальное состояние человечества, или Царство Божие как осуществленное, очевидно, несовместимо с государством, но оно несовместимо и с жалостью. Когда все снова будет «добро зело», тогда кого же можно будет жалеть? А пока есть кого жалеть, есть кого и защищать, и нравственная потребность в целесообразно и широко организованной системе такой защиты, т. е. нравственное значение государства, остается в силе. А безжалостность государства к тем, от кого или против кого приходится защищать мирное общество,— разве эта безжалостность, фактически несомненная, есть нечто безусловно роковое, и даже фактически — разве она что-нибудь неизменное? Разве это не исторический факт, что отношение государства к его врагам прогрессирует именно в смысле меньшей жестокости и, следовательно, большей жалости? Прежде их

мучительно истребляли целыми семьями и родами (как еще и теперь делается в Китае); потом каждый стал отвечать за самого себя, далее изменился самый характер ответственности: перестали мучить преступников ради одного мучения; наконец, теперь ставят уже и положительную задачу нравственной помощи им. Чем же в последнем основании обусловлены такие перемены? Когда государство ограничивает или упраздняет смертную казнь, отменяет пытки и телесные наказания, заботится об улучшении тюрем и мест ссылки, не ясно ли, что, жалея и защищая мирных людей, страдающих от преступлений, оно начинает распространять свою жалость и на противную сторону — на самих преступников? Следовательно, указание на одностороннюю жалость начинает терять силу уже фактически. И именно лишь благодаря государству организация жалости перестает быть одностороннею, ибо людская толпа и теперь еще в своем отношении к общественным врагам руководится в большинстве случаев старыми безжалостными максимами: собаке собачья и смерть; поделом вору и мука; да чтоб и другим неповадно было. Такие максимы теряют практическую силу благодаря именно государству, которое более свободно в этом деле от односторонности в том и другом отношении, так как, властно сдерживая мстительные инстинкты толпы, готовой растерзать преступника, государство вместе с тем никогда не откажется от обязанности человеколюбия — противодействовать преступлениям, как хотели бы те странные моралисты, которые на деле жалеют только обидчиков, насильников и хищников при полном равнодушии к их жертвам. Вот уже действительно односторонняя жалость! *

XV

Менее грубое недоразумение по поводу нашего понятия о государстве может явиться со стороны юристов-философов, видящих в государстве воплощение права как начала безусловно самостоятельного и отдельного от нравственности вообще и от мотивов милосердия в особенности. Действительное различие между правом и нравственностью было нами прежде указано **: оно не упраздняет связи между ними, а, напротив, обусловлено именно

* См. выше, глава «Уголовный вопрос с нравственной точки зрения».

** См. выше, глава «Нравственность и право».

этою связью. Для того чтобы на место этого различия поставить отдельность и противуположность, нужно искать безусловного принципа, определяющего в последнем основании всякое правовое отношение, как такое, где-нибудь вне нравственной области и по возможности дальше от нее.

Таким внеправственным и даже противунравственным началом для права представляется прежде всего *сила* или мощь: Macht geht vor Recht [30]. Что правовые отношения в историческом порядке следуют за насильственными,— это так же несомненно, как и. то, что в истории нашей планеты органическая жизнь явилась после и на основе процессов неорганических, из чего, конечно, не следует, чтобы собственным принципом органических форм, как таких, было неорганическое вещество. Игра естественных сил в человечестве есть лишь *материал* правовых отношений, а никак не их принцип, иначе в чем же было бы различие между правом и бесправием? Право есть *ограниченная* сила, но дело именно в том, *что* ограничивает силу. Подобным образом и нравственность можно определить как *преодолеваемое зло,* из чего не следует, чтобы принципом нравственности было зло.

Мы не подвинемся дальше в определении права, если взятое из физической области понятие силы заменим более человеческим понятием свободы. Что в глубочайшей основе всех правовых отношений лежит индивидуальная свобода,— это несомненно, но есть ли она действительно безусловный принцип права? Это невозможно по двум причинам: во-первых, потому, что она в действительности *не безусловна*, а во-вторых, потому, что она вообще не есть определяющий принцип *права.* По первому пункту я хочу сказать не то, что человеческая свобода никогда не бывает безусловной, а лишь то, что она не имеет этого характера в той области реальных отношений, в которой и для которой существует право. Предположим, что какой-нибудь во плоти живущий на земле человек действительно обладает безусловною свободою, т. е. что он может одним актом своей воли, независимо ни от каких внешних условий и посредствующих необходимых процессов, совершать все, что он хочет. Ясно, что такой человек стоял бы вне области правовых отношений: если бы его безусловно свободная воля определилась в сторону зла, никакое чужое действие не могло бы ее ограничить, она была бы недоступна для закона и власти, а если бы она определилась в сторону добра, то она сделала бы излишними всякую власть и всякий закон.

Итак, о безусловной свободе, как принадлежащей сов-

сем к другой сфере отношений, нечего и говорить по поводу права: оно имеет дело только со свободою ограниченною и условною, и спрашивается именно, какого рода ограничения или условия имеют характер *правовой*. Свобода одного ограничивается свободою другого, однако не всякое такое ограничение выражает собою право. Если свобода одного человека будет ограничена свободою его ближнего, который свободно свернет ему голову или посадит его по своему усмотрению на цепь, то это вообще не называется правом, и во всяком случае такое ограничение свободы не представляет никаких специфических признаков правового принципа, как такого. Их нужно искать не в факте какого-нибудь ограничения свободы, а в равномерном и всеобщем характере ограничения: если свобода одного ограничивается равным образом, как и свобода другого, или если свободному действию каждого полагается общий для всех предел, тогда только ограничение свободы получает правовой характер.

Итак, принцип права есть свобода в пределах равенства, или обусловленная равенством, следовательно, свобода условная. Но и равенство, ее определяющее, не есть безусловно самостоятельный принцип для права. По существенному своему признаку правовая норма отвечает кроме требования *равенства* необходимо и требованию *справедливости*. Эти два понятия хотя и сродны, однако далеко не тождественны между собою. Когда фараон египетский издал закон, повелевающий умерщвлять всех еврейских новорожденных [31], то несправедливость этого закона, конечно, состояла не в одном только неравенстве отношения к еврейским и к египетским младенцам; и если бы фараон повелел затем умерщвлять не одних еврейских, но всех новорожденных вообще, то хотя этот новый закон удовлетворял бы требованию равенства, однако никто не решился бы назвать его справедливым. Справедливость не есть простое равенство, *а равенство в исполнении должного*. Справедливый должник есть не тот, который равно отказывается в уплате всем своим кредиторам, а тот, который всем им равномерно выплачивает свой долг; справедливый отец не тот, конечно, который одинаково равнодушен ко всем своим детям, а тот, который показывает им всем одинаковую любовь.

Есть, значит, равенство несправедливое и равенство справедливое, и право определяется последним, т. е. окончательно — справедливостью. Это понятие уже переводит нас прямо в область нравственную. А здесь, как мы знаем, каждая добродетель не есть отдельная клетка, а все они,

в том числе и справедливость, суть различные видоизменения единого или, точнее, триединого начала, определяющего наше должное отношение ко всему; притом справедливость, как принадлежащая к области нравственного взаимоотношения человека с ему подобными, есть лишь видоизменение основного должного мотива таких отношений, именно жалости: *справедливость есть жалость, равномерно применяемая* *.

Итак, поскольку право определяется справедливостью, оно по существу своему связано с областью нравственною; все определения права, старающиеся отделить его от нравственности, не доходят до существа дела. Так,— кроме указанных — что значит знаменитое определение (Иеринга) [32], по которому «право есть защищенный или огражденный интерес»? Нет никакого сомнения, что право защищает интересы, однако не всякие. Какие же именно? Очевидно, только интересы справедливые, или, другими словами, оно защищает всякий интерес в меру его справедливости. Что же тут разумеется под справедливостью? Сказать, что справедливый интерес есть интерес, огражденный правом, очевидно, значило бы впасть в грубейший логический круг, избежать которого можно только, если разуметь и здесь справедливость по существу, т. е. в нравственном смысле. Это не мешает в самом нравственном начале признавать со стороны неизбежных условий его осуществления различные степени и сферы действия, каково различение правды внешней, формальной, или собственно юридической, от правды внутренней, существенной, или чисто нравственной, причем верховным и окончательным мерилом правого и неправого остается одно и то же начало — нравственное. Возможное столкновение между «внешнею» и «внутреннею» правдой в частных случаях само по себе ничего не говорит против их однородности, так как не меньшее столкновение может быть и при осуществлении самого простого и основного нравственного побуждения, напр., когда жалость требует от меня спасать из воды двух утопающих и, не имея возможности вытащить обоих, я должен выбирать между тем или другим: если факт столкновения между двумя движениями жалости не доказывает, что сама жалость есть начало, противоречащее самому себе, то случаи затруднительного выбора между сложными применениями права и нравственности в тесном смысле так же мало могут убедить в их существенной и несводимой к единству противополож-

---

* См. выше, глава «О добродетелях».

ности. Так же мало убедительно и то, что понятия о справедливости и нравственности меняются исторически; это могло бы что-нибудь значить, если бы при этом права и законы оставались неизменными. Но они еще более разнятся по местам и временам. Итак, что же? Меняются понятия о справедливости, меняются права и законы, но остается неизменным одно: требование, чтобы права и законы были справедливы. Следовательно, независимо от всяких внешних условий остается внутренняя обусловленность права нравственностью. Чтобы избежать этого заключения, нужно уйти слишком далеко: в ту страну, виденную богомолками Островского, где законные просьбы к Махмуту Турецкому и Махмуту Персидскому должны были начинаться обращением: суди меня, судия *неправедный* [33]!

Определение Иеринга варьируется в той формуле, по которой право есть *разграничение* интересов в отличие от нравственности как *оценки* интересов. Что право разграничивает интересы — это так же несомненно, как и то, что оно их защищает. Но этот факт сам по себе еще не дает никакого понятия о существе права, ибо интересы разграничиваются и на таких основаниях, которые вовсе не имеют юридического характера, и, следовательно, определение оказывается слишком широким. Так, если разбойники в лесу, ограбив путешественников, оставят им жизнь, а себе возьмут только их имущество, то это, несомненно, будет разграничение интересов, но видеть здесь что-нибудь общее с правом можно разве только в том смысле, в котором всякое насилие есть выражение права — именно кулачного, или права силы. В серьезном же смысле право определяется, конечно, не фактами разграничения интересов, а общею и постоянною *нормой* такого разграничения. Чтобы иметь правовой характер, разграничение интересов должно быть правильным, нормальным, или справедливым. Различая нормальные разграничения интересов от ненормальных и относя к праву только первые, мы, очевидно, делаем их *оценку*, и, следовательно, мнимое противоположение между правом и нравственностью падает само собою. Когда мы находим какие-нибудь законы несправедливыми и стремимся к правовой их отмене, то, не выходя из области юридической, мы, однако, занимаемся не каким-нибудь реальным разграничением интересов, а прежде всего оценкою существующего разграничения, а оно в свое время тоже было обусловлено оценкою, только другою, с которою мы теперь не согласны.

Итак, если нравственность определяется как оценка

интересов, то право по существу входит в нравственность. Этому нисколько не противоречит то, чо мерило оценки для права и для нравственности (в тесном смысле) — не одно и то же: самое это различие, т. е. необходимость допустить область юридических отношений вне области отношений чисто нравственных, имеет не другое какое-нибудь, а опять-таки нравственное основание, именно в требовании, чтобы высшее, окончательное добро осуществлялось безо всякого внешнего принуждения, следовательно, при известном просторе выбора между добром и злом, или, выражаясь парадоксально, высшая нравственность требует некоторой свободы и для безнравственности, что и осуществляется правом, обязывающим индивидуальную волю лишь к минимальному, необходимому для общежития, добру и ограждающим ее — в интересах истинного нравственного, т. е. свободного совершенства,— от бессмысленных и зловредных опытов принудительной праведности и насильственной святости *.

Итак, если государство есть объективное устроение права, то именно в силу этого оно входит неизбежно в нравственную, т. е. должную, обязательную для доброй воли, организацию человечества.

XVI

Связь права с нравственностью дает возможность говорить и о христианском государстве. Было бы несправедливо утверждать, что до христианства государство было лишено нравственной основы. Не говоря о царствах иудейском и израильском, которым пророки прямо ставили нравственные нормы и обличали за их неисполнение, и в языческом мире достаточно вспомнить хотя бы образ афинского царя Тезея, с опасностью жизни освобождающего сограждан от каннибальской дани Криту, чтобы и здесь признать основной нравственный мотив государства, именно жалость, требующую деятельной помощи обиженным и страдающим. Значит, различие между христианским и языческим государством не в естественной их основе, а в иных отношениях. С христианской точки зрения государство есть только часть в организации собирательного человека,— часть, обусловленная другою, высшею частью — церковью, от которой оно получает свое освящение и окончательное назначение — служит косвенным образом в своей мирской области и своими средствами той абсолют-

* См. выше, гл. «Нравственность и право».

ной цели, которую прямо ставит церковь,— приготовлению человечества и всей земли к Царству Божию. Отсюда две главные задачи государства — консервативная и прогрессивная: *охранять основы общежития, без которых человечество не могло бы существовать*, и затем *улучшать условия этого существования*, содействуя свободному развитию всех человеческих сил, которые должны стать носительницами будущего совершенного состояния и без которых, следовательно, Царство Божие не могло бы осуществиться в человечестве. Ясно, что как без консервативной деятельности государства человечество распалось бы и *некому* было бы войти в полноту высшей жизни, так без прогрессивной деятельности государства человечество оставалось бы всегда на одной ступени исторического процесса, никогда не достигло бы до способности окончательно принять или отвергнуть Царство Божие, и, следовательно, людям *не для чего* было бы жить.

В язычестве преобладала исключительно консервативная задача государства: хотя оно способствовало историческому прогрессу, но лишь помимо своей воли и своего сознания. Высшая цель деятельности не ставилась самими деятелями, не была целью для них, еще не слыхавших «евангелия Царствия» [34]. Поэтому самый прогресс здесь, хотя и отличался формально от постепенного усовершенствования царств внешней природы, не имел, однако, по существу чисто человеческого характера: недостойно человека двигаться невольно к неведомой ему цели. Прекрасно изображаются в слове Божием великие языческие монархии под видом могучих и диковинных *зверей*, которые быстро появляются и так же быстро исчезают. Природный, земной человек не имеет окончательного значения, не может иметь этого значения и созданное таким человеком государство — его собирательное воплощение. Но это языческое государство, будучи по существу условным и преходящим, утверждало себя как абсолютное. Язычники начали с обожествления индивидуальных *тел* (астральных, растительных, животных и особенно человеческих) в множестве всевозможных богов, а кончили обожествлением собирательного тела — государства (культ монархов в восточных деспотиях, апофеоз римских цезарей).

Заблуждение язычников состоит не в том, что они признавали за государством положительное значение, а только в том, что они считали его имеющим это значение *от себя*. Это была явная неправда. Как индивидуальное, так и собирательное тело человека не имеет своей жизни

от себя, а получает ее от живущего в нем духа, что наглядно доказывается разложением как индивидуальных, так и собирательных тел. Совершенное же тело есть то, в котором живет Дух Божий. Поэтому христианство требует от нас не того, чтобы мы отрицали или ограничивали полновластность государства, а чтобы мы вполне признавали то начало, которое может дать государству действительную полноту его значения,— нравственную его солидарность с делом царства Божия на земле, при внутреннем подчинении всех мирских целей единому Духу Христову.

XVII

Возникший с появлением христианства вопрос об отношении церкви к государству получает с указанной точки зрения окончательное, принципиальное решение. Церковь, как мы знаем, есть богочеловеческая организация, нравственно определяемая благочестием. По самому существу этого мотива в церкви божественное начало решительно преобладает над человеческим, в их связи первое преимущественно деятельное, а второе по преимуществу страдательно: так, очевидно, должно быть при прямом соотношении человеческой воли с высшим началом. Деятельное проявление этой воли, требуемое самим Божеством, возможно только в мирской области, собирательно представляемой государством и имеющей свою действительность раньше откровения божественного начала и вне прямой зависимости от него. *Христианское* государство связано с Божеством, как и церковь, оно есть также в известном смысле богочеловеческая организация, но уже с преобладанием человеческого начала, что возможно только потому, что это государство имеет реализацию божественного начала *не в себе*, а *перед* собою — в Церкви, так что Божество дает здесь, в государстве, полный *простор* человеческому началу и его *самодеятельному* служению высшей цели. С нравственной точки зрения одинаково необходимо и самостоятельное действие человека, и его безусловно подчиненное отношение к божеству, как такому, решение же этой антиномии, совмещение обоих положений, возможно только через различение двух сфер жизни (религиозной и политической) и двух непосредственных ее мотивов (благочестия и жалости) — соответственно различию ближайшего предмета действия при единстве окончательной цели. Благочестивое отношение к Божеству (совершенному) требует жалости к людям.

Христианская церковь требует христианского государства. Здесь, как и везде, *разобщение* вместо *различения* ведет непременно к *смешению*, а смешение ведет к раздору и гибели. Полное отделение церкви от государства принуждает церковь к одному из двух: или отказаться от всякого деятельного служения Добру и предаться квиэтизму и равнодушию, что противно духу Христову, или же, имея ревность к деятельному приготовлению мира для пришествия Царства Божия, но не имея в разобщении и отчуждении от государства никаких способов для реализации своего духовного действия, церковь в лице своих властных представителей сама хватается за реальные орудия мирского действия, вмешивается во все земные дела и при несомненной чистоте и высоте первоначальной цели все более и более о ней забывает в заботе о средствах, и если бы такому смешению дозволено было упрочиться, то церковь потеряла бы самое основание своего бытия. Не менее пагубным оказывается это разобщение и для другой стороны. Отделенное от церкви государство или совсем отказывается от духовных интересов, лишается высшего освящения и достоинства и вслед за нравственным уважением теряет и материальную покорность подданных; или же, сознавая важность духовных интересов в жизни человеческой, но не имея, при своем отчуждении от церкви, компетентной и самостоятельной инстанции, которой оно могло бы предоставить высшее попечение о духовном благе своих подданных, или о воспитании народов для Царства Божия, государство решается брать эту заботу всецело в свои руки; а для этого ему пришлось бы последовательно присвоить себе ex officio [35] высший духовный авторитет, что было бы безумною и пагубною узурпацией, напоминающею «человека беззакония» последних дней: ясно, что государство, забывая свое сыновнее положение относительно церкви, выступало бы тут во имя свое, а не во имя Отца.

Итак, нормальное отношение между Церковью и государством состоит в том, что *государство признает за вселенскою Церковью принадлежащий ей высший духовный авторитет, обозначающий общее направление доброй воли человечества и окончательную цель ее исторического действия, а церковь предоставляет государству всю полноту власти для соглашения законных мирских интересов с этою высшею волей и для сообразования политических отношений и дел с требованиями этой окончательной цели, так чтобы у церкви не было никакой принудитель-*

ной власти, а принудительная власть государства не имела никакого соприкосновения с областью религии.

Государство есть средняя общественная сфера между Церковью, с одной стороны, и материальным обществом — с другой. Те безусловные цели религиозно-нравственного порядка, которые ставятся и представляются Церковью, не могли и не могут быть осуществлены в данном людском материале без формального посредства правомерной государственной власти (в ее мирской сфере действия), *удерживающей* силы зла в известных относительных пределах до тех пор, пока все человеческие воли не созреют для решительного выбора между абсолютным добром и безусловным злом. Прямой и основной мотив такого удерживания есть жалость, чем определяется и весь прогресс права и государства. Это прогресс не принципа, а применений. Сфера принудительного государственного действия зараз и отступает перед индивидуальною свободой и вместе с тем идет вперед с помощью в бедствиях общественных. *Правило истинного прогресса состоит в том, чтобы государство как можно менее стесняло внутренний нравственный мир человека, предоставляя его свободному духовному действию церкви, и вместе с тем как можно вернее и шире обеспечивало внешние условия для достойного существования и совершенствования людей.* Государство, которое, в силу собственного авторитета, хотело бы учить своих подданных истинному богословию и здравой философии, допуская при этом, чтобы они оставались безграмотными, чтобы их резали на больших дорогах или чтобы они умирали с голоду или от заразы, потеряло бы причину своего бытия. Голос истинной церкви мог бы сказать такому государству: «Мне вверены заботы о духовном спасении этих людей, а от тебя требуется только пожалеть об их житейских тягостях и немощах. Сказано, что не о хлебе *едином* жив будет человек, но не сказано, что он будет жив без всякого хлеба. Жалость обязательна для всех, и для меня также, а потому, если ты не хочешь быть собирательным органом моей жалости, если ты не хочешь правильным разделением труда между нами давать мне нравственную возможность отдаться всецело делу благочестия, я должна буду сама приняться за дело жалости, как в древние века, когда ты, государство, еще не называлось христианским; я сама стану заботиться, чтобы не было голода и непомерной работы, и больных без призрения, и обиженных без удовлетворения, и обидчиков без исправления. Но не скажут ли тогда все люди: зачем нам государство, которое нас не

жалеет, когда у нас есть церковь, которая пожалела не только о душах, но и телах наших? Христианское государство, достойное этого имени, есть то, которое, не вмешиваясь в дела священства, в пределах своих средств действует в *царском* духе Христа, жалевшего голодных и больных, учившего темных, принудительно обуздывавшего злоупотребления (изгнание торжников), но милостивого к самарянам и язычникам и запретившего своим ученикам прибегать к насилию против неверующих.

XVIII

Подобно тому как основной нравственный мотив благочестия, определяющий наше должное отношение к абсолютному началу, организуется в церкви, а другая нравственная основа — жалость, определяющая наше должное отношение к ближним, организуется в государстве, так и наше основное нравственное отношение к низшей природе (своей и внешней) организуется объективно и собирательно в третьей общей жизненной сфере человечества — в обществе, как союзе хозяйственном, или в земстве.

Нравственная обязанность воздержания, опирающаяся фактически на присущее природе человеческой чувство стыда,— вот истинный принцип экономической жизни человечества и соответствующей ей общественной организации со стороны ее собственной специальной задачи. Экономическая задача государства, действующего по мотиву жалости, состоит в том, чтобы принудительно обеспечить каждому известную минимальную степень материального благосостояния как необходимое условие для достойного человеческого существования. Этим экономический вопрос решается правильно, но только с одной стороны — в области отношений междучеловеческих. Но для экономической деятельности, как такой, существенное значение имеет отношение человека к материальной природе, и так как безусловность нравственного начала и полнота нравственного порядка непременно требует, чтобы и это отношение было введено в норму добра, или совершенства, то человечество должно быть нравственно организовано не только в церковной и государственной, но и в специально экономической области отношений. И как между церковью и государством, так и между всеми тремя сферами собирательной нравственной организации должно быть *единство без смешения* и *различение без разлучения.*

Какой же вид должно принять добро в материально-

экономическом обществе, как таком? Само собою разумеется, что нравственная философия может указать только образующий принцип и окончательную цель этого общества, каким оно должно быть. Этот принцип есть воздержание от дурной плотской безмерности, и эта цель есть претворение материальной природы — своей и внешней — в свободную форму человеческого духа, не ограничивающую его извне, а безусловно восполняющую его внутреннее и наружное существование.

Что общего, однако, между такими идеями и тою экономическою действительностью, принцип которой есть безмерное размножение потребностей, а цель — такое же размножение вещей, удовлетворяющих этим потребностям? Общее, конечно, есть между стыдом и бесстыдством, между одухотворением тел и овеществлением душ, между воскресением плоти и умерщвлением духа. Общность эта только отрицательная, но что же из того? Фактическое отрицание нравственной нормы не упраздняет, а только подчеркивает ее внутреннее значение. Нет разумного основания предполагать в области экономической такое готовое соответствие идеалу, какого мы не находим в эмпирической действительности церкви и государства. Без сомнения, между чувством стыда и обычными биржевыми операциями есть некоторое противоречие, не большее, однако (а скорее меньшее), чем между благочестием в духе Христовом и средневековою церковной политикой. Между принципом воздержания и денежными спекуляциями есть несоответствие, но опять-таки не большее, а скорее меньшее, чем между нравственно-правовым принципом государства и учреждением lettres de cachet [36], драгоннадами, или массовыми изгнаниями иноверцев. Можно, на основании того, что бывало и бывает, видеть во всей экономической области только поприще своекорыстия и алчности, так же как для иных все значение церкви и религии исчерпывается иерархическим властолюбием и народным суеверием, а другие во всем политическом мире усматривают только тиранию правителей и тупую покорность толпы. Такие взгляды существуют, но они выражают только или нежелание, или неспособность понимать существенный смысл предметов. Более серьезно следующее указание. Отказываясь от несправедливого требования идеального совершенства в человеческих отношениях, должно, однако, для признания за ними какого-нибудь нравственного достоинства и значения требовать от них двух свойств: 1) чтобы предполагаемый их нормальный принцип не был им вовсе чужд, а прояв-

лялся в них, хотя бы и несовершенным образом, и 2) чтобы они в своем историческом развитии приближались к норме, или совершенствовались. Но именно экономическая жизнь, если понимать ее как некоторую организацию материальных отношений, совершенно не удовлетворяет этим двум непременным требованиям. При всех возможных злоупотреблениях в области церковной нельзя серьезно отрицать присущее церкви нравственное начало благочестия, нельзя отрицать, например, что храмы Божии создаются вообще этим чувством благочестия и что им же двигается большинство людей, собирающихся для богослужения; нельзя также отрицать и того, что в некоторых, если не во всех, отношениях церковная жизнь улучшается и что множество прежних злоупотреблений стали уже невозможны. Подобным же образом никакой справедливый человек не станет отрицать в государственных учреждениях — судах, полиции, школах, больницах и т. д.— ни присущей им нравственной цели: защищать людей от обид и бедствий и помогать их благосостоянию, ни того, что способы достижения этой цели государством постепенно совершенствуются в смысле большего альтруизма. Но где в области экономической хоть какое-нибудь учреждение, в котором объективировалась бы добродетель воздержания и которое служило бы одухотворению материальной природы? Нравственное начало, которое должно определять нашу материальную жизнь и преобразовывать нашу внешнюю среду, вовсе никакой реальности в экономической среде не имеет, а следовательно, здесь нечему и улучшаться.

Это совершенное отчуждение экономической жизни от ее собственной нравственной задачи, фактически несомненное, имеет, однако, с нашей точки зрения, удовлетворительное объяснение. Нравственная организация человечества, принципиально определенная в христианстве, не могла *равномерно* осуществляться во всех своих частях. Известная историческая последовательность вытекла здесь из самого существа дела. На первый план должна была выступить сначала религиозная задача, организация благочестия в церкви — не только как дело главное и основное, но и как дело в известном смысле самое простое, наименее обусловленное с человеческой стороны. В самом деле, связь человека с открывшимся ему безусловным началом не может, как высшее, определяться чем-нибудь другим,— она покоится на своем собственном основании — на том, что дано. Вторая задача нравственной организации — задача христианского государства — кроме

своего собственного мотива — собирательной жалости обусловлена еще высшим, религиозным началом, освобождающим эту мирскую жалость от тех ограничений, которые она имела в государстве языческом. Мы и видим, что политическая задача исторического христианства, более сложная и обусловленная, чем задача церковная, выступает после нее, так что была эпоха в средние века, когда церковь уже приняла твердые органические формы, государство же христианское представляло такое же состояние видимого небытия, в каком ныне находится христианское хозяйство. Разве кулачное право средних веков более соответствует нравственной норме государства, нежели современные банки и биржи — нравственной норме экономических отношений? Практическое осуществление этой последней, естественно, выступает после всех, так как эта область есть крайний предел для нравственного начала, и ее должная организация, т. е. устроение нравственной связи между человеком и материальною природой, не просто, а сугубо обусловлено по существу: во-первых, нормальным религиозным положением человечества, устрояемым в церкви, а во-вторых, нормальными междучеловеческими, или альтруистическими, отношениями, организуемыми в государстве. Неудивительно поэтому, что истинная экономическая задача, к которой некоторые социалисты первой половины XIX-го века лишь подходили ощупью и от которой современные социалисты так же далеки, как и их противники, доселе не получила даже в теоретическом сознании твердого и определенного выражения.

Но при этой неопределенности последней практической задачи смена господствующих нравственных настроений в истории христианского мира представляет уже и теперь с достаточною ясностью три главные эпохи. *Эпоха благочестия* с преобладающим стремлением к «божественному», с равнодушием и недоверием к началу человеческому, с враждою и страхом к началу природному. Эта первая эпоха при всей своей крепости и продолжительности носила в себе, однако, внутреннее семя разрушения: одностороннее исключительное благочестие средних веков *по духу* противоречило той полноте христианской истины, которая *по букве* признавалась абсолютною нормой. Когда это противоречие нашло свое прямое и крайнее выражение в бесчеловечности и безжалостности «благочестивых» религиозных преследований, началась реакция сперва идейного гуманизма, а затем и практической жалости и человеколюбия. Это движение *человеч-*

ной нравственности, характеризующее вторую эпоху христианской истории — с XV до XIX века включительно, в этом же последнем веке стало переходить в третью эпоху, когда явились в живом сознании людей две подготовительные истины: во-первых, что действительное осуществление человеколюбия должно захватывать область *материальной жизни*, а во-вторых, что норма материальной жизни есть воздержание — истина, ясная для философских школ еще в древности, но для общего чувства еще и теперь более мерцающая и брезжущая, чем светящая. Это ее мерцание, несомненно, началось в XIX веке в таких явлениях, как аскетическая мораль модного философа Шопенгауэра, успехи вегетарианства, распространение плохо понятых, но взятых именно с аскетической стороны индейщины и буддизма, успех «Крейцеровой сонаты», страх добрых людей, как бы проповедь воздержания не привела к внезапному прекращению человеческого рода, и т. п.

Экономизм и аскетизм — вот два, по-видимому, совершенно чужеродных порядка идей и явлений, которые в начале XIX века были — совершенно внешним и грубым образом — сближены в мальтузианстве, внутренняя же, *существенная их связь заключается* в утверждаемой нами *положительной обязанности человека избавить материальную природу от необходимости тления и смерти и приготовить для всеобщего телесного воскресения.*

XIX

По ходячим понятиям цель экономической деятельности есть увеличение богатства. Но цель самого богатства — если только не становиться на точку зрения «скупого рыцаря» — есть обладание полнотою физического существования. Эта полнота, без сомнения, зависит от отношения человека к материальной природе, и тут нам предстоят два пути: или своекорыстно эксплуатировать земную природу, или с любовью воспитывать ее. Первый, изведанный путь не остался без косвенной пользы для умственного развития человека и его внешней культуры, но главная цель им не может быть достигнута. Природа поверхностно уступает человеку, отдает ему видимость господства над собою, но мнимые клады, добытые насилием, не приносят счастия и рассыпаются, как перегоревший уголь. Обеспечить свое материальное благосостояние, т. е. прежде всего исцелить свою физическую жизнь и дать ей бессмертие, человек не может путем внешней

эксплуатации земных сил. А внутренно овладеть природою он не может, не зная ее истинного существа. Но он уже знает благодаря своему разуму и совести те нравственные, в его собственной власти находящиеся условия, которые могут поставить его в должное отношение к природе. Разум открывает ему, что всякое реальное явление и отношение в мире подчинено непреложному закону сохранения энергии. Плотские влечения стремятся связать душу с поверхностью природы, с материальными вещами и процессами и превратить внутреннюю, потенциальную бесконечность человеческого существа в дурную, внешнюю безмерность страстей и похотей. Совесть, уже в основной элементарной своей форме — стыде, осуждает этот путь как *недостойный*, а разум показывает, что он *пагубен* и почему он пагубен: чем более душа расточается наружу, на поверхность вещей, тем менее у нее остается внутренней свободной силы, чтобы проникнуть до существа природы и овладеть им. Ясно, что человек может действительно одухотворить природу или возбудить и поднять в ней внутреннюю жизнь только от избытка собственного одухотворения, и столь же ясно, что собственное одухотворение человека может совершаться только на счет его внешних, наружу обращенных душевных сил и стремлений. Силы и стремления души должны *вбираться внутрь* и чрез это возрастать в своей интенсивности, а усиленное в себе, могучее и одухотворенное существо человека будет уже соотноситься не с вещественною поверхностью природы, а с ее внутреннею сущностью.

Требуется вовсе не отречение человека от внешнего воздействия на природу и от культурного труда, а только перестановка жизненных целей и волевого центра тяжести. Внешние предметы, за которыми большинство людей страстно гоняется как за целями, связывая с ними и тратя на них свои внутренние, душевные силы чувства и воли, должны стать всецело лишь средствами и орудиями, а внутренние силы, собранные и сосредоточенные в себе, должны быть приложены как могучий рычаг, чтобы поднять тяжесть вещественного бытия, подавляющего и рассеянную душу человека, и раздробленную душу природы.

Нормальный принцип экономической деятельности есть экономия, сбережение, скопление психических сил чрез превращения одного вида душевной энергии (внешней, или экстенсивной) в другой вид энергии (внутренней, или интенсивной). Человек или расточает свою чувственную душу, или собирает ее. В первом случае он ничего не достигает ни для себя, ни для природы, во втором он

исцеляет и спасает себя и ее. Организация в самом общем своем определении есть координация многих средств и орудий низшего порядка для достижения одной общей цели высшего порядка. Поэтому господствующий доселе принцип экономической деятельности — неопределенное размножение внешних и частных потребностей и признание внешних средств их удовлетворения за самостоятельные цели — есть принцип дезорганизации, общественного разложения; а принцип нравственной философии — собирание или вбирание всех внешних, материальных целей в одну внутреннюю и душевную цель полного воссоединения человеческого существа с природною сущностью — есть принцип организации и всемирного восстановления.

Но при этом должно помнить, что это есть *третья* задача в деле общей нравственной организации человечества и что действительное решение этой третьей задачи обусловлено двумя первыми. Как приемы личного аскетизма могут быть нормальны и целесообразны лишь под условием благочестивого отношения к Богу и жалости к людям, иначе образцом аскета оказался бы диавол, точно так же и собирательное устроение материальной жизни человечества по принципу собирания внутренних сил и воздержания внешних потребностей может быть правильно и успешно осуществлено не обособленными деятелями сферы экономической самой по себе, а лишь под условием признания абсолютной цели — Царства Божия, представляемой церковью, и с помощью правых средств государственной организации. Ни единичный, ни собирательный человек не может должным образом устроить свою материальную, или природную, жизнь, если он не осуществит нравственную норму в своих отношениях, религиозных и междучеловеческих.

Нравственная организация человечества, или его перерождение в богочеловечество, есть нераздельная триединая задача. Ее абсолютная цель полагается церковью как организованным благочестием, собирательно воспринимающим божественное действие; ее формальные средства и орудия даются чисто человеческим, свободным началом справедливой жалости или симпатии, собирательно организованной в государстве; и лишь последний субстрат или материал богочеловеческого организма находится в области экономической жизни, определяемой принципом воздержания.

От общественной, или собирательной, стороны в нравственной организации человечества по существу ее неотделимо и участие личного начала. Человечество совершенствуется, или нравственно организуется в различных сферах своего бытия, не иначе как чрез деятельность личных носителей верховных жизненных начал. Единство, полнота и правильный ход общего нравственного прогресса зависит от согласного действия этих руководительных или «представительных» лиц. Нормальная связь церкви и государства нашла бы для себя и существенное условие и наглядное, реальное выражение в постоянном согласии их высших представителей, первосвятителя и царя, причем второй полноту своей власти освящал бы авторитетом первого, а первый осуществлял бы свою авторитетную волю не иначе как через полновластие второго. Первосвятитель церкви, прямой носитель божественного начала, представитель духовного *отчества*, отец по преимуществу, при всяком искушении злоупотребить своим авторитетом, превращая его в принудительную власть, должен бы был вспомнить евангельское слово, что Отец не судит никого, но весь суд предоставил Сыну, *потому что он есть сын человеческий*. А в свою очередь христианский государь, сын церкви по преимуществу, против искушения возвести свою верховную мирскую власть на степень высшего духовного авторитета и допустить ее до какого бы то ни было вмешательства в деле веры и совести должен бы вспомнить, что даже Царь Небесный творит только *волю Отца*.

Но как святительский авторитет, так и власть государственная, связанные неразрывно со внешними преимуществами, подвержены слишком сильным искушениям, и неизбежные между ними тяжбы, захваты и недоразумения, очевидно, не могут быть окончательно предоставлены на решение одной из заинтересованных сторон. Всякие внешние обязательные ограничения в принципе, или идеале, несовместимы с верховным достоинством первосвятительского авторитета и царской власти. Но чисто нравственный контроль со стороны свободных сил народа и общества для них не только возможен, но и в высшей степени желателен. В древнем Израиле существовало третье верховное служение — пророческое. Но, упраздненное христианством по праву, оно на деле сошло с исторической сцены и лишь в исключительных случаях выступало на ней — большею частью в извращенных формах.

Отсюда все аномалии средневековой и новой истории. Восстановление пророческого служения не есть дело воли человеческой, но напомнить о его чисто нравственном значении весьма своевременно в наши дни и уместно в конце нравственной философии.

Как первосвятитель церкви есть вершина благочестия, а государь христианский — вершина милости и правды, так истинный пророк есть вершина стыда и совести. В этом внутреннем существе пророческого служения заключается основание и для внешних его признаков: истинный пророк есть общественный деятель, безусловно независимый, ничего внешнего не боящийся и ничему внешнему не подчиняющийся. Рядом с носителями безусловного авторитета и безусловной власти должны быть в обществе носители безусловной свободы. Такая свобода не может принадлежать толпе, не может быть атрибутом демократии. Всякому, конечно, желательна нравственная свобода, как всякому, может быть, также желательны верховный авторитет и власть, но желания тут мало. Верховный авторитет и власть даются милостью Божией, а настоящую свободу сам человек должен заслужить внутренним подвигом. *Право свободы* основано на самом существе человека и должно быть обеспечено извне государством. Но степень *осуществления* этого права есть именно нечто такое, что всецело зависит от внутренних условий, от степени достигнутого нравственного сознания. Действительным носителем полной свободы, и внутренней и внешней, может быть только тот, кто внутренно не связан никакою внешностью, кто в последнем основании не знает другого мерила суждений и действий, кроме доброй воли и чистой совести.

Как всякий первосвятитель есть только вершина многочисленного и сложного сословия священнослужителей, которыми он связан с полнотою мирян, как, далее, и царская власть осуществляет свое призвание в народе лишь чрез сложную систему гражданских и военных служений с их личными носителями, так и свободные деятели высшего идеала проводят его в жизнь общества чрез множество более или менее полных участников их стремлений. Простейшее отличие трех служений состоит в том, что священническое главным образом крепко благочестивою преданностью истинным преданиям прошлого, царское — верным пониманием истинных нужд настоящего, а пророческое — верою в истинный образ будущего. Отличие же пророка от праздного мечтателя в том, что у пророка цветы и плоды идеальной будущности не висят на

воздухе личного воображения, а держатся явным стволом настоящих общественных потребностей и таинственными корнями религиозного предания. В этом же и связь пророческого служения со священническим и царским.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

НРАВСТВЕННЫЙ СМЫСЛ ЖИЗНИ В ЕГО ОКОНЧАТЕЛЬНОМ ОПРЕДЕЛЕНИИ И ПЕРЕХОД К ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Наша жизнь получает нравственный смысл и достоинство, когда между нею и совершенным Добром устанавливается *совершенствующаяся* связь. По самому понятию совершенного Добра всякая жизнь и всякое бытие с ним связаны и в этой связи имеют свой смысл. Разве нет смысла в животной жизни, в ее питании и размножении? Но этот несомненный и важный смысл, выражая только невольную и частичную связь отдельного существа с общим добром, не может наполнить жизнь человека: *его* разум и воля, как формы бесконечного, требуют другого. Дух питается познанием совершенного Добра и размножается его деланием, то есть осуществлением всеобщего и безусловного во всех частных и условных отношениях. Внутренно. *требуя* совершенного соединения с абсолютным Добром, мы показываем, что требуемое еще не дано нам и, следовательно, нравственный смысл нашей жизни может состоять только в том, чтобы *достигать* до этой совершенной связи с Добром или чтобы *совершенствовать* нашу существующую внутреннюю связь с ним.

В запросе нравственного совершенства уже дана общая идея абсолютного Добра — его необходимые признаки. Оно должно быть всеобъемлющим или содержать в себе норму нашего нравственного отношения ко всему. Все, что существует и что может существовать, исчерпывается в нравственном отношении тремя категориями достоинства: мы имеем дело или с тем, что выше нас, или с тем, что нам равно, или с тем, что ниже нас. Логически невозможно найти еще что-нибудь четвертое. По внутреннему свидетельству сознания выше нас безусловное Добро, или Бог и все то, что уже находится с Ним в совершенном единении, так как мы этого единения еще не достигли; равно с нами по естеству все то, что способно, как и мы, к самодеятельному нравственному совершенствованию, что находится на пути к абсолютному и может видеть цель перед собою, т. е. все человеческие существа; ниже

нас все то, что к внутреннему самодеятельному совершенствованию не способно и что только через нас может войти в совершенную связь с абсолютным, т. е. материальная природа. Это троякое отношение в самом общем виде есть факт: мы фактически подчинены абсолютному, как бы мы его ни называли; так же фактически мы равны другим людям по основным свойствам человеческого естества и солидарны с ними в общей жизненной судьбе чрез наследственность, историю и общежитие; точно так же мы фактически обладаем существенными преимуществами перед материальным творением. Итак, *нравственная задача может состоять лишь в совершенствовании данного.* Тройственность фактического отношения должна быть превращена в триединую норму разумной и волевой деятельности; роковое подчинение высшей силе должно становиться сознательным и свободным служением совершенному Добру, естественная солидарность с другими людьми должна переходить в сочувственное и согласное с ними взаимодействие; фактическое преимущество перед материальной природой должно превращаться в разумное владычество над нею для нашего и для ее блага.

Действительное начало нравственного совершенствования заключается в трех основных чувствах, присущих человеческой природе и образующих ее натуральную добродетель: в чувстве *стыда*, охраняющем наше высшее достоинство по отношению к захватам животных влечений; в чувстве *жалости*, которое внутренно уравнивает нас с другими, и, наконец, в *религиозном* чувстве, в котором сказывается наше признание высшего Добра. В этих чувствах, представляющих *добрую природу*, изначала стремящуюся к тому, что *должно* (ибо нераздельно с ними сознание, хотя бы смутное, их нормальности,— сознание, что должно стыдиться безмерности плотских влечений и рабства животной природе, что должно жалеть других, что должно преклоняться перед Божеством, что *это* хорошо, а противное этому дурно),— в этих чувствах и в сопровождающем их свидетельстве совести заключается единое или, точнее, триединое основание нравственного совершенствования. *Добросовестный разум, обобщая побуждения доброй природы, возводит их в закон.* Содержание нравственного закона то же самое, что дано в добрых чувствах, но только облеченное в форму всеобщего и необходимого (обязательного) требования, или повеления. Нравственный закон вырастает из свидетельства совести, как сама совесть есть чувство стыда, развившееся не с материальной, а только с формальной своей стороны.

Относительно низшей природы нравственный закон, обобщая непосредственное чувство стыдливости, повелевает нам всегда господствовать над всеми чувственными влечениями, допуская их только как подчиненный элемент в пределах разума; здесь нравственность уже не выражается (как в элементарном чувстве стыда) простым, инстинктивным отталкиванием враждебной стихии, или отступлением перед нею, а требует действительной *борьбы* с плотью.— В отношении к другим людям нравственный закон дает чувству жалости, или симпатии, форму справедливости, требуя, чтобы мы признавали за каждым из наших ближних такое же безусловное значение, как за собою, или относились к другим так, как могли бы без противоречия желать, чтобы они относились к нам, независимо от того или другого чувства.— Наконец, по отношению к Божеству нравственный закон утверждает себя как выражение Его законодательной воли и требует ее безусловного признания ради ее собственного безусловного достоинства, или совершенства. Но для человека, достигшего такого *чистого* признания Божией воли, как самого Добра всеединого и всецелого, должно быть ясно, что *полнота* этой воли может открываться только силою ее собственного, внутреннего *действия* в душе человека. Достигнув этой вершины, нравственность формальная или рациональная входит в область нравственности абсолютной — добро разумного закона наполняется добром божественной *благодати*.

По всегдашнему учению истинного христианства, согласному с существом дела, благодать не уничтожает природы и природной нравственности, а «совершает» ее, т. е. доводит до совершенства, и точно так же благодать не упраздняет закона, а исполняет его и лишь в силу и по мере действительного исполнения делает его ненужным.

Но исполнение нравственного начала (по природе и по закону) не может ограничиваться личною жизнью отдельного человека по двум причинам — естественной и нравственной. Естественная причина та, что человек в отдельности вовсе не существует, и этой причины было бы вполне достаточно с точки зрения практической, но для твердых моралистов, которым важно не существование, а долженствование, есть и нравственная причина — несоответствие между понятием отдельного, разобщенного со всеми человека и понятием совершенства. Итак, по естественным и нравственным основаниям процесс совершенствования, составляющий нравственный смысл нашей жизни, может быть мыслим только как процесс соби-

рательный, происходящий в собирательном человеке, то есть в семье, народе, человечестве. Эти три вида собирательного человека не заменяют, а взаимно поддерживают и восполняют друг друга и, каждый своим путем, идут к совершенству. Совершенствуется семья, одухотворяя и увековечивая смысл личного прошедшего в нравственной связи с предками, смысл личного настоящего в истинном браке и смысл личного будущего в воспитании новых поколений. Совершенствуется народ, углубляя и расширяя свою естественную солидарность с другими народами в смысле нравственного общения. Совершенствуется человечество, организуя добро в общих формах религиозной, политической и социально-экономической культуры, все более и более соответствующих окончательной цели — сделать человечество готовым к безусловному нравственному порядку, или Царству Божию; организуется добро религиозное, или благочестие в церкви, которая должна совершенствовать свою человеческую сторону, делая ее все более сообразною стороне Божественной; организуется добро междучеловеческое, или справедливая жалость, в государстве, которое совершенствуется, расширяя область правды и милости насчет произвола и насилия внутри народа и между народами; организуется, наконец, добро физическое, или нравственное отношение человека к материальной природе в союзе экономическом, совершенство которого не в накоплении вещей, а в одухотворении вещества как условии нормального и вечного физического существования.

При постоянном взаимодействии личного нравственного подвига и организованной нравственной работы собирательного человека нравственный смысл жизни, или Добро, получает свое окончательное оправдание, являясь во всей чистоте, полноте и силе. Умственное воспроизведение этого процесса в его совокупности — и следующее за историей в том, что уже достигнуто, и предваряющее ее в том, что еще должно быть сделано,— есть нравственная философия, изложенная в этой книге. Приводя все ее содержание к одному выражению, мы найдем, что совершенство Добра окончательно определяется как *нераздельная организация триединой любви.* Чувство благоговения, или благочестия, сначала через боязливое и невольное, а потом чрез свободное сыновнее подчинение высшему началу, познав свой предмет как бесконечное совершенство, превращается в чистую, всеобъемлющую и безграничную любовь к нему, обусловленную только признанием его абсолютности,— *любовь восходящая.* Но, сооб-

разуясь со своим всеобъемлющим предметом, эта любовь обнимает в Боге и все другое, и прежде всего тех, кто может наравне с нами участвовать в ней, т. е. существа человеческие; здесь наша физическая, а потом нравственно-политическая жалость к людям становится духовною любовью к ним, или *уравнением в любви.* Но усвоенная человеком божественная любовь как всеобъемлющая не может остановиться и здесь; становясь *любовью нисходящею*, она действует и на материальную природу, вводя и ее в полноту абсолютного добра, как живой престол божественной славы.

Когда это всеобщее оправдание добра, т. е. распространение его на все жизненные отношения, станет на деле, исторически ясным всякому уму, тогда для каждого единичного лица останется только практический вопрос воли: принять для себя такой совершенный нравственный смысл жизни или отвергнуть его. Но пока еще конец, хотя и близкий, не наступил, пока правота добра не стала очевидным фактом во всем и для всех, возможно еще теоретическое сомнение, неразрешимое в пределах философии нравственной или практической, хотя нисколько не подрывающее обязательности ее правил для людей доброй воли.

Если нравственный смысл жизни сводится в сущности к всесторонней борьбе и торжеству добра над злом, то возникает вечный вопрос: откуда же само это зло? Если оно из добра, то не есть ли борьба с ним недоразумение, если же оно имеет свое начало помимо добра, то каким образом добро может быть безусловным, имея вне себя условие для своего осуществления? Если же оно не безусловно, то в чем его коренное преимущество и окончательное ручательство его торжества над злом?

Разумная вера в абсолютное Добро опирается на внутреннем опыте и на том, что из него с логическою необходимостью вытекает. Но внутренний религиозный опыт есть дело личное и с внешней точки зрения условное. А потому, когда основанная на нем разумная вера переходит в общие теоретические утверждения, от нее требуется теоретическое оправдание.

Вопрос о происхождении зла есть чисто умственный и может быть разрешен только истинною метафизикою, которая в свою очередь предполагает решение другого вопроса: что есть истина, в чем ее достоверность и каким образом она познается?

Самостоятельность нравственной философии в ее собственной области не исключает внутренней связи самой

этой области с предметами философии теоретической — учения о познании и метафизики.

Менее всего прилично для верующих в абсолютное Добро бояться философского исследования истины, как будто нравственный смысл мира может что-нибудь потерять от своего окончательного объяснения и как будто соединение с Богом в любви и согласие с волею Божией в жизни может оставлять нас непричастными Божественному уму. Оправдавши Добро, как такое, в философии нравственной, мы должны оправдать Добро *как Истину* в теоретической философии.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ФОРМАЛЬНЫЙ ПРИНЦИП НРАВСТВЕННОСТИ (КАНТА) — ИЗЛОЖЕНИЕ И ОЦЕНКА С КРИТИЧЕСКИМИ ЗАМЕЧАНИЯМИ ОБ ЭМПИРИЧЕСКОЙ ЭТИКЕ *

I

Задача философской этики не может состоять только в том, чтобы выразив в краткой формуле общее количество моральных действий, констатировать затем их действительность и, наконец, свести их к одному коренному факту, каким в господствующих системах эмпирической этики признается факт симпатии, или сострадания. Что существуют справедливые и человеколюбивые действия и что внутреннее естественное основание их заключается в сострадании, или симпатии,— для убеждения в этом достаточно простого житейского опыта и обыкновенного здравого смысла, следовательно, философское исследование нравственности не может иметь только эту задачу. Оно требует не *констатирования* этих общеизвестных и несомненных фактов, а их *объяснения.*

Фактически нам даны два рода человеческой деятельности. Один из них, именно тот, в котором имеется в виду благо других, мы признаем нравственно добрым, долженствующим быть, то есть нормальным; другой, именно тот, в котором имеется в виду исключительное свое благо, мы признаем, напротив, нравственно дурным, недолжным, или ненормальным **. Вот настоящее *Datum* этики, ὅτι,— то, что предстоит объяснить; Quaesitum же ее, то есть требуемое объяснение этого данного [1], этого факта, должно, очевидно, состоять в том, чтобы показать разумное, внутренно-обязательное основание такого фактического различения, то есть показать, *почему* первого рода деятельность есть долженствующая быть, или нор-

* Из не находящейся более в обращении диссертации «Критика отвлеченных начал». Воспроизводимая здесь (с поправками) часть этой книги писана около 20 лет тому назад, когда автор в вопросах чисто философских находился под преобладающим влиянием Канта и отчасти Шопенгауэра.

** Помимо действий нравственно безразличных, вовсе сюда не относящихся, здесь не затрагиваются также области религиозной и аскетической нравственности, которым ни эмпирическая, ни чисто формальная этика не отводят должного места.

мальная, а второго — нет. Вот настоящее διότι — *почему* этики.

Само эмпирическое основание этики, ближайший источник моральной деятельности — сострадание есть опять только *факт* человеческой природы. Такой же и еще более могущественный факт есть эгоизм — источник деятельности антиморальной. Если, таким образом, та и другая деятельность одинаково основываются на коренных фактах человеческой природы, то здесь еще не видно, почему одна из них есть нормальная, а другая ненормальная. Факт сам по себе, или как такой, не может быть ни лучше, ни хуже другого.

Так как эгоизм, или стремление к исключительному самоутверждению, есть такое же непосредственное свойство нашей психической природы, как и противоположное чувство симпатии или альтруизма, то с точки зрения человеческой природы (эмпирически данной) эгоизм или альтруизм, как два одинаково реальные свойства этой природы, совершенно равноправны, и, следовательно, та мораль, которая не знает ничего выше наличной человеческой природы, не может дать рационального оправдания тому преимуществу, которое на самом деле дается одному свойству и вытекающей из него деятельности перед другим.

Но, говорят, и не нужно никакого рационального оправдания, никакой теоретической обосновки для нравственного начала. Достаточно непосредственного нравственного чувства или интуитивного различения между добром и злом, присущего человеку, другими словами, достаточно морали как инстинкта, нет надобности в морали как разумном убеждении. Не говоря уже о том, что подобное утверждение, очевидно, не есть ответ на основной теоретический вопрос этики, а простое отрицание самого этого вопроса, помимо этого ссылка на инстинкт в данном случае лишена даже практического смысла. Ибо известно, что для человека общие инстинкты совершенно не имеют того безусловного, определяющего всю жизнь значения, какое они, бесспорно, имеют для других животных, находящихся под неограниченною властью этих инстинктов, не допускающею никакого уклонения. У некоторых из этих животных мы находим особенно сильное развитие именно социального или альтруистического инстинкта, и в этом отношении человек далеко уступает, например, пчелам и муравьям. Вообще, если иметь в виду только непосредственную, или инстинктивную, нравственность, то должно признать, что большая часть

низших животных гораздо нравственнее человека. Такая пословица, как «ворон ворону глаз не выклюет», не имеет никакой аналогии в человечестве. Даже широкая общественность человека не есть прямое следствие социального инстинкта в нравственном альтруистическом смысле; напротив, большею частию эта внешняя общественность по психическому своему источнику имеет скорее антиморальный и антисоциальный характер, будучи основана на общей вражде и борьбе, на насильственном и незаконном порабощении и эксплуатации одних другими; там же, где общественность действительно представляет нравственный характер, это имеет другие, более высокие основания, нежели природный инстинкт.

Во всяком случае нравственность, основанная на непосредственном чувстве, на инстинкте, может иметь место только у тех животных, у которых брюшная нервная система (составляющая ближайшую материальную подкладку непосредственной, или инстинктивной, душевной жизни) решительно преобладает над головною нервною системой (составляющею материальную подкладку сознания и рефлексии); но так как у человека (особенно в мужском поле), к несчастию или счастию, мы видим обратное явление, а именно решительное преобладание головных нервных центров над брюшными, вследствие чего элемент сознания и разумной рефлексии необходимо входит и в нравственные его определения, то тем самым исключительно инстинктивная нравственность оказывается для него непригодною.

Эта интуитивная или инстинктивная мораль сама отказывается от всякого умственного значения, так как в самом принципе своем отрицает главное умственное требование этики — дать разумное объяснение или оправдание основному нравственному факту, а признает только этот факт в его непосредственном, эмпирическом существовании. Но, с другой стороны, как было сейчас показано, эта мораль не может иметь и практического, реального значения вследствие слабости у человека нравственных *инстинктов* (соответственно сравнительно малому развитию у него брюшных нервных центров и брюшной части вообще). Но если, таким образом, эта интуитивная мораль не может иметь ни умственного интереса, ни практической силы, то, очевидно, она вообще не может иметь самостоятельного значения, а должна быть принята только как указание той инстинктивной, или непосредственной, стороны, которая существует во всякой нравственной деятельности, хотя и не имеет у человека оп-

ределяющей силы по указанным причинам.

Итак, оставляя эту непосредственную, или инстинктивную, мораль ad usum bestiarum [2], которым она принадлежит по праву, мы должны поискать для *человеческой* нравственности разумного основания. С этим согласен и главный новейший представитель разбираемого учения Шопенгауэр, который обращается для подкрепления своего эмпирического начала к некоторой умозрительной идее.

То, что есть само по себе, Ding an sich, или метафизическая сущность, нераздельно, едино и тождественно во всем и во всех, множественность же, раздельность и отчуждение существ и вещей, определяемые principio individuationis [3], то есть началом обособления, существуют только в явлении или представлении по закону причинности, реализованному в материи, в условиях пространства и времени. Таким образом, симпатия и вытекающая из нее нравственная деятельность, в которой одно существо отождествляется или внутренно соединяется с другим, тем самым утверждает метафизическое единство сущего, тогда как, напротив, эгоизм и вытекающая из него деятельность, в которой одно существо относится к другому как к совершенно от него отдельному и чужому, соответствует лишь физическому закону явления. Но что же из этого следует? В том, что факт симпатии выражает субстанциальное тождество существ, а противоположный факт эгоизма выражает их феноменальную множественность и раздельность, еще не заключается объективного преимущества одного пред другим; ибо эта феноменальная множественность и раздельность существ совершенно так же необходима, как и их субстанциальное единство. Логически ясно, что все существа необходимо тождественны в субстанции и столь же необходимо раздельны в явлении, это только две стороны одного и того же бытия, не имеющие, как такие, никакого объективного преимущества одна пред другою. Если б эти две стороны исключали друг друга, тогда, конечно, только одна из них могла бы быть истинною, а другая необходимо была бы ложною, но тем самым эта последняя была бы и *невозможна.* Так было бы в том случае, если бы дело шло о применении двух противоположных предикатов, каковы единство и множественность, к одному и тому же субъекту *в одном и том же отношении*; тогда по логическому закону тождества происходила бы дилемма, т. е. нужно было бы признать один из предикатов истинным, а другой ложным. Но

так как в нашем случае единство и множественность утверждаются не в одном и том же отношении, а в различных, именно единство в отношении к субстанции, а множественность в отношении к явлению, то тем самым отрицается их исключительность, и дилемма не имеет места.

Кроме этого логического соображения уже самая действительность обеих сторон бытия показывает, что они вообще совместимы; а потому если вследствие необходимого закона исторического развития различные религиозные и философские учения останавливаются попеременно то на субстанциальном единстве, то на феноменальной множественности, жертвуя одно другому, то это есть заблуждение, необходимое исторически, но не безусловно. Из того, что ум человеческий должен был пройти чрез это заблуждение, не следует, чтоб он должен был с ним оставаться.

Разумеется, логическая и физическая совместимость универсализма и индивидуализма, симпатии и эгоизма не исключает нравственной неравноправности этих двух начал.

Но чтобы утверждать положительно такую неравноправность, нужно показать, *в чем* она заключается, в чем состоит внутреннее преимущество одного пред другим. Для того чтобы показать ложность или внутреннюю несостоятельность эгоизма, недостаточно утверждать, подобно Шопенгауэру, что всякая особенность, как существующая только в представлении, есть призрак и обман, что principium individuationis (начало особности) есть покров Майи и т. п.; ибо такие утверждения или суть фигуральные выражения без определенного логического содержания, или же говорят *слишком* много. А именно: если мир множественных явлений потому есть призрак и обман, что он есть представление, а не Ding an sich, причем представлением определяется как объект, так равно и субъект (то есть по соотносительности этих двух терминов и субъект, как такой, возможен только в представлении), то в этом случае как действующий субъект, так равно и те, в пользу которых он морально действует, суть только призрак и обман, а следовательно, и самая моральная деятельность, которая стремится к утверждению призрачного существования других субъектов, есть призрак и обман не менее, чем противоположная ей эгоистическая деятельность, стремящаяся к утверждению призрачного существования самого действующего лица.

Таким образом, и с этой метафизической точки зрения нравственная деятельность является ничем не лучше, не истиннее и не нормальнее деятельности безнравственной, или эгоистической. Когда вы из сострадания помогаете кому-нибудь, избавляете от опасности, делаете благодеяние, вы ведь утверждаете индивидуальное, особное существование этого другого субъекта, вы хотите, чтобы он, как такой, существовал и был счастлив — он, эта индивидуальная особь, а не всеединая метафизическая сущность, которая не может нуждаться в нашей помощи. Следовательно, нравственная деятельность, которая вообще стремится к утверждению и развитию индивидуального бытия всех существ в их множественности, тем самым, по понятиям Шопенгауэра, стремится к утверждению призрака и обмана, следовательно, она ненормальна, и, таким образом, метафизическая идея монизма вместо того, чтоб обосновывать нравственность, обращается против нее. А отсюда следует, что мы должны искать других рациональных оснований для этики.

К такому же заключению приведет нас и рассмотрение той общепризнанной формулы нравственного принципа действий, на которую ссылается Шопенгауэр, а именно: *никому не вреди, а всем сколько можешь помогай* — neminem laede imo omnes, quantum potes, juva [4]. Это верховное нравственное правило не ограничивается отрицательным требованием «никому не вреди», но содержит в себе непременно и положительное требование «всем помогай», т. е. оно требует от нас не только того, чтобы мы сами не наносили другим страдания, но также главным образом того, чтобы мы освобождали других от всякого страдания, и не нами причиненного, от нас не зависящего. Это есть лишь возведенное в принцип чувство симпатии, или сострадания, и так как здесь не может быть никакого внутреннего ограничения (ибо здесь, очевидно, чем больше, тем лучше, ограничение же quantum potes, «сколько можешь», относится лишь к физической возможности исполнения, а не к нравственной воле), то окончательный смысл этого положительного нравственного принципа, указывающий последнюю цель нормальной практической деятельности и высшее нравственное благо, или добро, может быть точнее и определеннее выражен так: *стремись к освобождению всех существ от всякого страдания, или от страдания как такого.*

Но для того чтоб это требование имело действительное значение, очевидно, необходимо знать, в чем состоит сущность страдания и как возможно избавление от него.

Страдание вообще происходит тогда, когда действительные состояния известного существа определяются чем-либо для него внешним, чуждым и противным. Мы страдаем, когда внутреннее движение нашей воли не может достигнуть исполнения или осуществления, когда стремление и действительность, то, чего мы хотим, и то, что мы испытываем, не совпадают и не соответствуют. Итак, страдание состоит в зависимости нашей воли от внешнего, чуждого ей бытия, в том, что эта воля не имеет сама в себе условий своего удовлетворения.

Страдать — значит определяться другим, внешним, следовательно, основание страдания для воли заключается в ее *гетерономии* (чужезаконности), и, следовательно, высшая, последняя цель нормальной, практической деятельности состоит в освобождении мировой воли, т. е. воли всех существ, от этой гетерономии, т. е. от власти этого чуждого ей бытия.

Таким образом, сущность нравственности определяется *автономией* или самозаконностью воли, и прямая задача этики показать возможность этой автономии, те *условия*, при которых она может быть действительною. Определение этих условий будет заключать в себе объяснение основного морального различия между должным и недолжным, так как нормальность нравственной деятельности прямо зависит от условий ее *самозаконности.*

Такая задача, очевидно, лежит за пределами всякой эмпирической этики, ибо в опыте мы познаем только волю, связанную чуждым ей бытием, проявляющуюся по законам внешней для нее необходимости, волю *чужезаконную.* Таким образом, чрез опыт мы можем получить только условия гетерономии воли, следовательно, искомые условия ее автономии могут быть найдены лишь чистым, или априорным, разумом.

Читатель, знакомый с философией, видит, что понятиями гетерономии воли и ее автономии, определяемой a priori, или из чистого разума, мы неожиданно перешли в сферу моральных идей Канта. Таким образом, последний *результат* эмпирической, или материальной, этики естественно превращается в *требование* этики чисто разумной или формальной, к которой мы теперь и обратимся.

II

Эмпирическое, материальное основание нравственного начала оказалось само по себе недостаточным, потому что, имея своим содержанием одно из фактических свойств

человеческой природы (сострадание, или симпатию), оно не может объяснить это свойство как *всеобщий и необходимый* источник *нормальных* действий и вместе с тем не может дать ему практической силы и преобладания над другими, противуположными свойствами. Правда, последнее требование — дать нравственному началу практическую силу и преобладание — может быть отклонено философским моралистом как находящееся вне средств философии вообще. Но первое требование разумного оправдания или объяснения нравственного начала, как такого, то есть как начала нормальных действий, необходимо должно быть исполнено этическим учением, так как в противном случае не видно, в чем бы могла состоять вообще задача такого учения.

Необходимо различать этику как чисто эмпирическое познание, от этики как философского учения. Первая может довольствоваться классификацией нравственных фактов и указанием их материальных, фактических оснований в человеческой природе. Такая этика составляет часть эмпирической антропологии или психологии и не может иметь притязаний на какое-либо принципиальное значение. Такая же этика, которая выставляет известный нравственный *принцип*, неизбежно должна показать результат этого принципа, как такого.

Эмпирическая мораль во всех своих формах сводит нравственную деятельность человека к известным стремлениям или склонностям, составляющим фактическое свойство его природы, причем в низших формах этой морали основное стремление, из которого выводятся все практические действия, имеет характер эгоистический, в высшей же, окончательной форме основное нравственное стремление определяется характером альтруизма, или симпатии.

Но всякая деятельность, основанная только на известной природной склонности, как такой, не может иметь собственно нравственного характера, то есть не может иметь значения *нормальной*, или долженствующей быть, деятельности. В самом деле, не говоря уже о тех низших выражениях эмпирической морали, которые вообще не в состоянии указать никакого постоянного и определенного различия между деятельностями нормальными и ненормальными, даже в высшем выражении эмпирической этики, хотя такое различие и указывается, но нисколько не обосновывается.

Если человек действует нравственно, лишь поскольку его действия определяются естественным стремлением ко

благу других, или симпатией, то, признавая в этой симпатии только естественную, фактически данную склонность его природы и ничего более, спрашивается: в чем же заключается для него, я не говорю практическая обязательность, но теоретическое, объективное преимущество такой деятельности предо всякою другою? Почему он не будет или не должен действовать в других случаях безнравственно или эгоистически, когда эгоизм есть такое же естественное свойство его природы, как и противоположное стремление, симпатия? Оба рода деятельности являются одинаково нормальными, поскольку оба одинаково имеют своим источником естественные свойства человека. А между тем на самом деле, когда мы действуем нравственно, мы не только от самих себя требуем всегда и везде действовать так, а не иначе, но предъявляем такое же требование и всем другим человеческим существам, совсем не спрашивая о тех или других свойствах их натуры; следовательно, мы приписываем нравственному началу, как такому, безусловную обязательность, независимо от того, имеем ли мы в данный момент в нашей природе эмпирические условия для действительного осуществления этого начала в себе или других.

Итак, формально-нравственный характер деятельности, именно ее нормальность, не может определяться той или другою естественною склонностью, а должен состоять в чем-нибудь независимом от эмпирической природы.

Для того чтоб известный род деятельности имел постоянное и внутреннее преимущество пред другими, он должен иметь признаки всеобщности и необходимости, независимые от каких бы то ни было случайных эмпирических данных. Другими словами, этот род деятельности должен быть безусловно обязателен для нашего сознания *.

Итак, нормальность действия определяется не происхождением его из того или другого эмпирического мотива, а исключительно его внутреннею обязательностью. Нравственное действие становится таковым, лишь поскольку оно сознается как *обязанность*, т. е. как *необ-*

---

* Шопенгауэр восстает против повелительного наклонения в этике. Но это только вопрос о словах. Признавать (как это делает и Шопенгауэр) безусловное внутреннее преимущество нравственной деятельности перед безнравственною, любви перед эгоизмом — значит тем самым признавать объективную обязательность первой, а затем, будет ли эта обязательность выражена в форме повеления или как-нибудь иначе, это нисколько не изменяет сущности дела. Относительно этики Шопенгауэра важно не то, каким наклонением она пользуется для выражения своего принципа, а то, что она его не обосновывает как следует.

ходимость действия из одного уважения к нравственному закону. Лишь чрез понятие обязанности нравственность перестает быть инстинктом и становится разумным убеждением.

Из сказанного ясно, что нравственный закон, как такой, то есть как основание некоторой обязательности, должен иметь в себе абсолютную необходимость, то есть иметь значение безусловно для всех разумных существ, и, следовательно, основание его обязательности не может лежать ни в природе того или другого существа, например человека, ни в условиях внешнего мира, в которые эти существа поставлены; но это основание должно заключаться в априорных понятиях чистого разума, общего всем разумным существам. Всякое же другое предписание, основывающееся на началах одного опыта, может быть практическим правилом, но никогда не может иметь значение морального закона.

Если нравственное достоинство действия определяется понятием обязанности, то, очевидно, еще недостаточно, чтоб это действие было только согласно или сообразно обязанности, а необходимо, чтоб оно совершалось *из* обязанности, или из сознания долга, ибо действие, согласное само по себе с обязанностью, но имеющее в действующем субъекте другой источник помимо обязанности, тем самым лишено нравственной цены. Так, например, делать по возможности благодеяния есть обязанность, но помимо этого существуют такие, которые делают это по простой природной склонности. В этом случае их действия хотя и вызывают одобрение, но не имеют собственно нравственной цены. Ибо всякая склонность, как эмпирическое свойство, не имеет характера необходимости и постоянства, всегда может быть заменена другою склонностью и даже перейти в свое противоположное, а потому не может и служить основанием для всеобщего, или объективного, нравственного принципа. В нашем примере тот человек, который делает благодеяния по естественной склонности, может вследствие особенных личных обстоятельств, вследствие, например, больших огорчений и несчастий, которые ожесточат его характер и, наполняя его душу сознанием собственного страдания и заботами о себе, сделают его нечувствительным к страданиям и нуждам других, он может вследствие этих обстоятельств совершенно утратить свою склонность к состраданию. Но если, несмотря на это, он будет по-прежнему делать добрые дела, но теперь уже безо всякой склонности, а исключительно из обязанности, тогда его действия получат под-

линную нравственную цену. Более того, представим себе человека хотя и честного, но без особенных симпатических склонностей, холодного по темпераменту и действительно равнодушного к страданию других, не по грубости своей нравственной природы, а потому, может быть, что он сам переносит собственные страдания с терпением и стоическим равнодушием; такой человек, делая добро не по склонности, а по безусловной нравственной обязанности, будет его делать всегда и совершенно независимо от каких бы то ни было эмпирических условий; таким образом, хотя природа и не создала его человеколюбцем, он в самом себе найдет источник гораздо большего нравственного достоинства, нежели каково достоинство доброго темперамента *.

Далее, действие, совершаемое из обязанности, имеет свое нравственное достоинство не в той цели, которая этим действием достигается, а в том правиле, которым это действие определяется, или, тóчнее, которым определяется решимость на это действие. Следовательно, это нравственное достоинство не зависит от действительности предмета действия, но исключительно от *принципа воли*, по которому это действие совершается независимо от каких бы то ни было предметов естественного хотения **.

Воля находится в средине между своим априорным принципом, который формален, и своими эмпирическими мотивами, которые материальны. Она находится между ними как бы на распутьи, и так как *нравственная воля* в этом качестве не может определяться материальными побуждениями, как не имеющими никакой нравственной цены, и, однако же, ей необходимо чем-нибудь определяться, то, очевидно, ей не остается ничего более, как подчиняться формальному принципу ***.

На основании сказанного понятие обязанности определяется так: *обязанность есть необходимость действия из уважения к нравственному закону*. В самом деле, так как словом «уважение» (Achtung) выражается наше отношение к чему-нибудь признаваемому за высшее, а нравственный закон, как безусловный и чисто разумный, есть нечто высшее для человека, как ограниченного и чувственного существа, то и отношение наше к этому закону должно являться только в виде уважения. К

---

* См. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von Immanuel Kant, vierte Auffage. Riga, 1797. Стр. 10, 11 [5].

** Kant, ibid., 13.

*** Kant, ibid., 14.

предмету, как результату моего собственного действия, я могу иметь склонность, но не уважение именно потому, что он есть только произведение, а не деятельность воли. Точно так же не могу я иметь уважения к какой бы то ни было склонности, своей или чужой: я могу только в первом случае одобрять, а во втором иногда любить ее. Только то, что связано с моею волей как *основание*, а не как действие, что не служит моей склонности, а преобладает над нею как высшее, что исключает ее при выборе, т. е. нравственный закон сам по себе, может быть предметом уважения и, следовательно, иметь обязательность.

Если, таким образом, действие из обязанности должно исключать влияние склонности, а с нею и всякий предмет хотения, то для воли не остается ничего другого определяющего, кроме закона со стороны объективной и чистого уважения к этому нравственному закону со стороны субъективной, т. е. правила * следовать такому закону, даже в противоречии со всеми моими склонностями. Итак, моральная цена действия заключается не в ожидаемом от него результате, а следовательно, и не в каком-либо начале деятельности, которое имело бы своим побуждением этот ожидаемый результат, ибо все эти результаты, сводимые к собственному и чужому благу, могли бы быть достигнуты через действие других причин, помимо воли разумного существа, а в этой воле разумного существа заключается высшее и безусловное благо. Поэтому нравственное добро может состоять только в представлении самого нравственного закона, что может иметь место лишь в разумном существе, поскольку его воля определяется этим представлением, а не предполагаемым действием, и, следовательно, это благо присутствует уже в действующем лице, а не ожидается еще только как результат действия **.

---

* «*Правило* (Maxime) есть субъективный принцип хотения; объективный же принцип (т. е. то, что для всех разумных существ служило бы и субъективно практическим принципом, если бы только разум имел полную власть над хотением) есть практический (нравственный) *закон*» [6]. Другими словами, нравственный закон, который есть объективный принцип для воли разумного существа, как такого, может не быть субъективным правилом наших действий, поскольку мы уступаем физическим хотениям и случайным желаниям, осуществление которых и ставим как правило своей деятельности. При нормальном состоянии нравственного существа, т. е. при господстве разума над низшими стремлениями, объективный принцип практического разума есть вместе с тем и субъективное правило личной воли.

** Kant, ibid., 14—16 [7].

Но какой же это закон, представление которого, даже помимо всяких ожидаемых результатов, должно определять собою волю для того, чтоб она могла быть признана безусловно доброю в нравственном смысле? Так как мы отняли у воли все эмпирические мотивы и все частные законы, основанные на этих мотивах, т. е. лишили волю всякого материального содержания, не остается ничего более, как *безусловная закономерность* действия вообще, которая одна должна служить принципом воли, то есть я должен всегда действовать так, *чтоб я мог при этом желать такого порядка, в котором правило этой моей деятельности стало бы всеобщим законом.* Здесь принципом воли служит одна закономерность вообще, без всякого определенного закона, ограниченного определенными действиями, и так оно должно быть, если только обязанность не есть пустая мечта или химерическое понятие *.

Такой этический принцип взят не из опыта. Даже невозможно указать в опыте хотя бы один случай, в котором можно было бы с уверенностью утверждать, что правилом действия служит на самом деле этот принцип, а не какие-нибудь эмпирические побуждения. Но это обстоятельство, очевидно, нисколько не уменьшает значения нравственного принципа самого по себе, так как он должен выражать не то, что бывает, а то, что должно быть. Ничего не может быть хуже для морали, как выводить принцип из эмпирических примеров, ибо всякий такой пример должен сам быть оценен по принципам нравственности для того, чтобы видеть, может ли он служить подлинным нравственным образцом, так что самое нравственное значение примера зависит от определенных уже нравственных начал, которые, таким образом, уже предполагаются этим примером и, следовательно, не могут из него быть выведены. Даже личность Богочеловека, прежде чем мы признаем ее за выражение нравственного идеала, должна быть сравнена с идеей нравственного совершенства. Сам он говорит: «Зачем называете вы меня благим,— никто не благ, кроме одного Бога». Но откуда у нас понятие и о Боге, как высшем добре, если не из той идеи о нравственном совершенстве, которую разум составляет a priori и неразрывно связывает с понятием свободной, или самозаконной, воли **.

Из сказанного ясно, что все нравственные понятия

---

* Kant, ibid., 17 [8].
** Kant, ibid., 26—29 [9].

совершенно априорны, т. е. имеют свое место и источник в разуме, и притом в самом обыкновенном человеческом разуме, не менее чем в самом умозрительном, что, следовательно, они не могут быть отвлечены ни от какого эмпирического, а потому случайного познания и что в этой чистоте их происхождения и заключается все их достоинство, благодаря которому они могут служить нам высшими практическими принципами *.

Все существующее в природе действует по ее законам, но только разумное существо имеет способность действовать по *представлению* закона, т. е. по принципу, и эта-то способность называется собственно *волей*. Так как к выведению действий из законов необходим разум, то, следовательно, воля есть не что иное, как практический разум.

Когда разум определяет волю непреложно, тогда действия такого существа, признаваемые объективно необходимыми, необходимы и субъективно; то есть воля в этом случае есть способность избирать только то, что разум признает независимо от склонности как практически (нравственно) необходимое или доброе. Если же разум сам по себе недостаточно определяет волю, если она подчинена еще субъективным условиям (т. е. некоторым мотивам), которые не всегда согласуются с объективными, если, словом, воля не вполне сама по себе согласна с разумом (как мы это и видим в действительности у людей), в таком случае действия, признаваемые объективно как необходимые, являются субъективно случайными и определение такой воли сообразно объективным законам есть понуждение. То есть отношение объективных законов к не вполне доброй воле представляется как определение воли разумного существа хотя и основаниями разума, но которым, однако, эта воля по своей природе не необходимо следует.

Представление объективного принципа, поскольку он понудителен для воли, называется повелением (разума), а формула повеления называется *императивом*. Все императивы выражаются некоторым *долженствованием* и показывают чрез это отношение объективных законов разума к такой воле, которая, по своему субъективному свойству, не определяется со внутреннею необходимостью этими законами, и такое отношение есть понуждение **. Эти императивы говорят, что сделать или от чего воздержать-

---

* Kant, ibid., 34 [10].

** Здесь разумеется, конечно, понуждение внутреннее.

ся было бы хорошо, но они говорят это такой воле, которая не всегда что-нибудь делает потому, что ей представляется, что делать это хорошо. Практически же хорошо то, что определяет волю посредством представления разума, следовательно, не из субъективных причин, а из объективных, то есть из таких оснований, которые имеют значение для всякого разумного существа, как такого.

Таким образом, практически хорошее или практическое добро различается от *приятного*, которое имеет влияние на волю лишь посредством ощущения по чисто субъективным причинам, имеющим значение только для того или другого, а не как разумный принцип, обязательный для всех.

Вполне добрая воля также находится под объективными законами добра, но не может быть представлена как понуждаемая этими законами к закономерным действиям, потому что она сама, по своему субъективному свойству, может определяться только представлением добра. Поэтому для божественной или вообще для святой воли не имеют значения никакие императивы; долженствование тут неуместно, так как воля уже сама по себе необходимо согласна с законом. Таким образом, императивы суть лишь формулы, определяющие отношение объективного закона воли вообще к субъективному несовершенству в воле того или другого разумного существа, напр. человека.

Понятие императива вообще не имеет исключительно нравственного значения, а необходимо предполагается всякою практическою деятельностью. Императивы вообще повелевают или *гипотетически* (условно), или *категорически* (изъявительно). Первый представляет практическую необходимость некоторого возможного действия, как средства к достижению чего-нибудь другого, что является или может явиться желательным. Категорический же императив есть тот, который представляет некоторое действие, как объективно необходимое само по себе, без отношения к другой цели.

Все, что возможно для сил какого-либо разумного существа, может быть представлено как возможная цель некоторой воли, и потому существует бесконечное множество практических принципов, поскольку они представляются как необходимые для достижения той или другой возможной цели.

Все науки имеют практическую часть, состоящую из задач и из правил, или императивов, указывающих,

как может быть достигнуто разрешение этих задач. Такие императивы могут быть названы императивами *уменья* или *ловкости*. При этом вопрос не в том, разумна и хороша ли цель, а только в том, что нужно делать, чтоб ее достигнуть: предписание для врача, как вернее вылечить человека, и предписание для составителя ядов, как вернее его умертвить, имеют с этой стороны одинаковую ценность, поскольку каждое служит для полнейшего достижения предположенной цели. Но есть такая цель, которая не проблематична, которая составляет не одну только из множества возможных целей, а предполагается как действительно существующая для всех существ в силу естественной необходимости,— эта цель есть *счастье*.

Гипотетический императив, который представляет практическую необходимость действий, как средства к достижению этой, всегда действительной цели, имеет характер *ассерторический* (утвердительный). Так как выбор лучшего средства к достижению наибольшего благосостояния, или счастья, определяется благоразумием, или практическим умом (Klugheit), то этот императив может быть назван *императивом благоразумия*; он все-таки гипотетичен, то есть имеет только условное или относительное, хотя совершенно действительное значение, потому что предписываемое им действие предписывается не ради себя самого, а лишь как средство для другой цели, именно счастия.

Наконец, как сказано, есть третьего рода императив, который прямо непосредственно предписывает известный образ деятельности без всякого отношения к какой бы то ни было другой предполагаемой цели. Этот императив есть категорический и по своей безусловной, внутренней необходимости имеет характер аподиктический. Так как он относится не к материалу и внешним предметам действия и не к результатам действия, а к собственной форме и к принципу, из которого следует действие, и существенно-доброе в предписываемом им действии должно состоять в известном настроении воли, каков бы ни был результат ее действия, то этот императив есть собственно *нравственный*. Существенному различию этих трех императивов соответствует неравенство в степени их понудительной силы для воли.

Первого рода императивы суть только *технические правила уменья*; второго рода суть *прагматические указания* благоразумия; только третьего рода императивы суть настоящие *законы*, или повеления нравственности.

Технические правила относятся только к возможным

целям, по произволу выбираемым, и, следовательно, не имеют никакой обязательной силы.

Указания благоразумия хотя относятся к действительной и необходимой цели, но так как само содержание этой цели, именно счастие, не имеет всеобщего и безусловного характера, а определяется субъективными и эмпирическими условиями, то и предписания к достижению этих субъективных целей могут иметь характер только советов и указаний.

Только категорический, или нравственный, императив, не определяемый никакими внешними условиями и предметами, представляя, таким образом, характер внутренней безусловной необходимости, может иметь собственную внутреннюю обязательность для воли, то есть в качестве нравственного закона служить основанием обязанностей *.

III

В чем же, собственно, состоит этот безусловный закон нравственности, или категорический императив?

Когда я представил себе какой-нибудь гипотетический императив вообще, то я не знаю заранее, что он в себе будет содержать, не знаю до тех пор, пока мне не будет дано определяющих его условий. Когда же я мыслю категорический императив, то я тем самым знаю, что он содержит. Ибо так как императив кроме закона содержит лишь необходимость субъективного правила быть сообразным этому закону, сам же закон не содержит никакого условия, которым бы он был ограничен, то и не остается ничего другого, кроме всеобщности закона вообще, с которым субъективное правило действия должно быть сообразно, каковая сообразность только и представляет императив собственно как необходимый. Таким образом, категорический императив собственно только один, а именно: *действуй лишь по тому правилу, в силу которого ты можешь вместе с тем хотеть, чтобы оно стало всеобщим законом.*

Так как всеобщность закона, по которому происходит действие, составляет то, что собственно называется *природой* в самом общем смысле (формально), то есть природой называется способ бытия вещей, поскольку он определяется всеобщими законами, то всеобщий императив обязанности может быть выражен и таким образом: *действуй так, как будто бы правило твоей деятельности по-*

---

* См. Kant, ibid., 41—44 [11].

средством твоей воли должно было стать всеобщим законом природы *.

Нужно, чтобы мы могли хотеть, чтобы правило нашей деятельности стало всеобщим законом: в этом состоит закон, или норма нравственной оценки этого действия вообще.

Некоторые действия таковы, что их правила не могли бы мыслиться как всеобщий естественный закон, без внутреннего противоречия. Эти правила суть те, которыми определяются несправедливые действия. Если бы правило несправедливого действия стало всеобщим законом, то есть если бы, например, все стали друг друга обманывать, то, очевидно, никто не мог бы быть обманут. Это правило само бы себя уничтожило, так как возможность обмана в частном случае зависит только от того, что за общее правило принято *не* обманывать. При других субъективных правилах хотя нет этой невозможности, то есть хотя можно представить, чтобы они сделались всеобщим законом, но невозможно, чтобы мы этого *хотели*, так как такая воля сама бы себе противоречила. Эти правила суть те, которые не согласны с обязанностями любви, или человеколюбия. Так, например, можно себе представить такой порядок, при котором никто не делал бы другим положительного добра, никто не помогал бы другим, но очевидно, что мы не можем хотеть такого порядка, потому что при нем мы сами бы теряли; так как если бы не помогать другим было всеобщим законом, то и мы не могли бы рассчитывать ни на чью помощь.

Категорический императив, таким образом, исключает оба эти рода действий, и из применения его вытекают два рода обязанностей: обязанности справедливости и обязанности человеколюбия **.

Если определенный таким образом нравственный принцип есть необходимый закон для всех разумных существ, то он должен быть связан уже с самим понятием воли разумных существ вообще.

Воля мыслится как способность определять самое себя к действию сообразно с представлением известных законов, и такая способность может быть найдена только в разумных существах.

То, что служит для воли объективным основанием ее самоопределения, есть цель, и если эта цель дается посред-

* Kant, ibid., 51—52 [12].
** Kant, ibid., 53—57 [13].

ством одного разума, то она должна иметь одинаковое значение для всех разумных существ. То же, напротив, что содержит лишь основание возможности действия, результатом которого является цель, как достигнутая, называется средством.

Субъективное основание желания есть влечение; объективное же основание воли есть побуждение. Отсюда различие между субъективными целями, основанными на влечениях, и объективными, основанными на побуждениях, имеющих значение для всякого разумного существа.

Практические принципы *формальны*, когда они отвлекаются от всех субъективных целей; они *материальны*, когда они кладут в свою основу эти цели и, следовательно, известные влечения.

Цели, которые разумное существо поставляет себе по произволу, как желаемые результаты деятельности (материальные), все только относительны, потому что только отношение их к известным образом определенному хотению субъекта дает им цену, которая таким образом не может обосновать никаких всеобщих, для всякого разумного существа или даже для всякого хотения обязательных принципов, то есть практических законов. Поэтому все эти относительные цели дают основание только гипотетическим императивам.

Но если предположить нечто такое, чего существование само по себе имеет абсолютную цену, что как цель сама по себе может быть основанием определенных законов, тогда в нем, и только в нем одном, будет находиться основание возможного категорического императива, т. е. практического закона.

Но несомненно, что человек и вообще всякое разумное существо существует как цель само по себе, а не как средство только для произвольного употребления той или другой воли.

Во всех действиях разумного существа оно само, а также и всякое другое такое существо, на которое направлены его действия, должно приниматься как цель. Все предметы склонностей имеют лишь условную цену, ибо если бы сами эти склонности и основанные на них потребности не существовали, то и предметы их не имели бы никакой цены. Сами же склонности, как источник потребностей, имеют столь мало абсолютной цены, что не только их нельзя желать для них самих, но, напротив, быть от них свободными должно быть всеобщим желанием всех разумных существ. Таким образом, достоинство всех предметов, которые могут быть достигнуты нашими дей-

ствиями, всегда условно. Далее, существа, которых бытие хотя основывается не на нашей воле, но на природе, имеют, однако, если они суть неразумные существа, лишь относительную цену как средства и поэтому называются *вещами*. Только разумные существа суть *лица*, поскольку самая их природа определяет их как цели сами по себе, т. е. как нечто такое, что не может быть употребляемо в качестве только средства и, следовательно, ограничивает всякий произвол (и составляет предмет уважения). Это суть, таким образом, не субъективные цели, существование которых, как произведение нашего действия, имеет цену *для нас*, но объективные цели, т. е. нечто такое, существование чего есть цель сама по себе, и притом такая, на место которой не может быть поставлена никакая другая цель, для которой служила бы средством, ибо без этого вообще не было бы ничего, имеющего абсолютную цену. Но если бы все было только условно и, следовательно, случайно, то вообще нельзя было бы найти для разума никакого верховного практического принципа.

Если же должен существовать верховный практический принцип, а по отношению к человеческой воле — категорический императив, то он должен, в силу представления о том, что необходимо есть цель для всякого, составлять объективный принцип воли и, таким образом, служить всеобщим практическим законом. Основание этого принципа есть, таким образом, следующее: *разумная природа существует как цель сама по себе.* Так представляет себе человек свое собственное существование, и постольку это есть субъективный принцип человеческих действий. Но точно так же представляет себе свое существование и всякое другое разумное существо по тому же разумному основанию, которое имеет силу и для меня; следовательно, это есть вместе с тем и объективный принцип, из которого, как из верховного практического основания, должны быть выводимы все законы воли. Отсюда практический императив получает такое выражение: «*действуй так, чтобы человечество, как в твоем лице, так и в лице всякого другого, всегда употреблялось тобою как цель и никогда как только средство*» *.

Что из этого второго выражения категорического императива само собою вытекают обязанности как справедливости, так и человеколюбия — ясно само собою.

Этот принцип, определяющий человечество и всякую разумную природу вообще как цель саму по себе — что

---

* Kant, ibid., 63—67 [14].

составляет высшее ограничивающее условие для свободы действий всякого существа,— этот принцип взят не из опыта, во-первых, по своей всеобщности, так как он относится ко всем разумным существам вообще, во-вторых, потому, что в нем человечество ставится не как цель для человека субъективно (т. е. не как предмет, который по произволу полагается действительною целью), но как объективная цель, которая, как закон, должна составлять высшее ограничение всех субъективных целей, какие бы мы только могли иметь, и которая, следовательно, должна вытекать из чистого разума. Именно: основание всякого практического законодательства лежит объективно в правиле и форме всеобщности, дающей принципу способность быть естественным законом; субъективное же основание лежит в цели. Но субъект всех целей есть каждое разумное существо как цель сама по себе согласно второй формуле. Отсюда следует третий практический принцип воли, как высшее условие ее согласия со всеобщим практическим разумом, а именно идея *воли каждого разумного существа как всеобщей законодательной воли.*

По этому принципу отвергаются все субъективные правила, которые не могут быть согласованы с собственным всеобщим законодательством воли.

Воля, таким образом, не просто подчиняется закону, а подчиняется ему так, что она может быть признана и *самозаконною* и только ради этого именно подчиненною закону (которого источником она может признавать самое себя) *.

Понятие каждого разумного существа, которое во всех правилах своей воли должно смотреть на себя как на дающее всеобщий закон, чтобы с этой точки зрения оценивать себя и свои действия,— это понятие ведет к другому, весьма плодотворному понятию — *«царства целей»*.

Я разумею под *царством* систематическое соединение различных разумных существ посредством общих законов. Так как законы определяют цели по их всеобщему значению, то, отвлекаясь от личного различия разумных существ и от всего содержания их частных целей, мы получим совокупность всех целей в систематическом соединении, то есть царство целей, состоящее из всех разумных существ как целей самих по себе, а также и из тех целей, которые ставятся каждым из них, поскольку эти

* Kant, ibid., 69—71 [15].

последние определяются всеобщим законом; ибо разумные существа стоят все под законом, по которому каждое из них никогда не должно относиться к себе и ко всем другим как только к средствам, но всегда вместе с тем и как к самостоятельным целям.

Разумное существо принадлежит к этому царству целей как *член*, когда оно хотя и имеет общее законодательное значение, но и само подчинено этим законам. Оно принадлежит к этому царству как *глава* его, когда оно, как законодательное, не подчинено никакой другой воле. Это последнее значение, то есть значение главы в царстве целей, может принадлежать, таким образом, разумному существу, когда оно не только подчиняется всеобщему нравственному закону или делает его законом своей воли, но еще когда оно не имеет никаких других мотивов в своей воле, которые противоречили бы такому подчинению, делая его принудительным, т. е. когда оно не имеет никакой субъективной ограниченности, никакой склонности и потребности. Таким образом, значение главы в царстве целей не может принадлежать конечному существу, как такому, или пока оно остается конечным *.

В царстве целей все имеет или цену (Preis), или достоинство (Würde). То, что имеет некоторую цену, может быть заменено чем-нибудь другим равноценным или однозначущим (эквивалентным); то же, что выше всякой цены и, следовательно, не допускает никакого эквивалента, то имеет собственное достоинство **.

Представленные три выражения верховного принципа нравственности суть только различные стороны одного и того же закона. Всякое правило имеет, во-первых, форму, состоящую во всеобщности, и с этой стороны формула нравственного императива выражается так: должно действовать по тому правилу, которое могло бы быть желательно, как всеобщий естественный закон.

Во-вторых, правило имеет некоторую цель, и с этой стороны формула выражает, что разумное существо должно, как цель сама по себе, быть ограничивающим условием всех относительных и производных целей.

В-третьих, необходимо полное определение всех целей в их взаимоотношении, и это выражается в той формуле, что все правила, в силу собственного законодательства, должны согласоваться в одно возможное царство целей, которое в осуществлении явилось бы и царством природы.

* Kant, ibid., 74, 75 [16].
** Kant, ibid., 77 [17].

Здесь переход совершается через категорию: *единства* в форме воли (ее всеобщности), *множественности* содержания предметов (то есть непосредственных целей) и *всеобщности* или *целости* в системе этих целей *. Действуя по одному своему внутреннему закону, воля самозаконна или автономна. Таким образом, нравственность состоит в отношении действия к автономии воли. Воля, которой правила необходимо или по природе согласуются с законами автономии, есть святая, или безусловно добрая, воля. Зависимость не безусловно доброй воли от принципа автономии (моральное понуждение) есть *обязанность*, которая, следовательно, не может относиться к безусловно доброй воле, или к святому существу **.

Воля есть особый род причинности живых существ, поскольку они разумны, свобода же есть то свойство этой причинности, по которому она может действовать независимо от чужих, определяющих ее причин, тогда как естественная необходимость есть свойство причинности всех неразумных существ, по которому они определяются к действию влиянием посторонних причин. Это понятие свободы есть отрицательное и потому для постижения ее сущности бесплодное; но из него вытекает и положительное ее определение, более содержательное и плодотворное. Так как понятие причинности заключает в себе понятие законов, по которым нечто, называемое причиной, полагает нечто другое, называемое следствием, то свобода, хотя она и не есть свойство воли, определяемой законами природы, не может быть, однако, совершенно лишена закона, но, напротив, должна определяться совершенно неизменными законами, хотя другого рода, чем законы физические, ибо в противном случае свобода воли была бы чем-то немыслимым.

Естественная необходимость есть гетерономия (чужезаконность) действующих причин, ибо каждое действие, совершающееся по естественной необходимости, возможно лишь по тому закону, что нечто другое определяет действующую причину к ее действию. В таком случае чем иным может быть свобода воли, как не автономией, то есть свойством воли быть самой для себя законом? Но положение «воля есть сама себе закон во всех своих действиях» обозначает лишь принцип — действовать только по такому правилу, которое может иметь само себя предметом в качестве всеобщего закона; но это есть именно

---

* Kant, ibid., 85, 86 [18].
** Kant, ibid., 79, 80 [19].

формула категорического императива и принципа нравственности. Таким образом, свободная воля и воля под нравственными законами есть одно и то же; и, следовательно, если предположить свободу воли, то нравственность со своим принципом вытекает сама собою из одного анализа этого понятия *.

Достигнув этой вершины Кантовой этики, где она уже переходит в метафизику, мы можем сделать общую оценку этого нравственного учения в связи с другими этическими взглядами.

IV

Основное данное всякой морали есть то, что между всеми действиями человека полагается определенное различие, по которому одни действия признаются должными, или нормальными, а другие недолжными, или ненормальными, короче говоря, основное данное всякой морали состоит в *различии добра и зла.* В чем же, собственно, заключается это различие между добром и злом и на чем оно основано — вот вопрос. Такой постановке основного нравственного вопроса не будет противоречить то замечание, что, может быть, это различие добра и зла только субъективно, что оно не соответствует ничему в собственной сущности вещей, что, как говорили еще древние, οὐ φύσει κακόν ἤ ἀγαθόν, ἀλλὰ θέσει μόνον (не по естеству добро и зло, а по положению только).

Это возможное предположение все-таки не уничтожает вопроса об основаниях нравственного различия, потому что в этом вопросе и не утверждается, что различие добра и зла объективно. Если оно даже только субъективно, то оно все-таки существует и составляет основание нравственной задачи, без которого никакая рациональная этика, никакое нравственное учение вообще не имеет смысла. В результате этического исследования может оказаться, что добро и зло суть только кажущиеся, относительные и чисто субъективные определения. Но для того чтоб это могло оказаться, нужно сначала подвергнуть их исследованию.

Итак, в чем состоит добро (ибо положительное понятие добра и блага дает нам возможность определить

---

* Kant, ibid., 97, 98 [20]. Ясно, что Кант разумеет здесь свободу не в смысле безусловного произвола, а в смысле способности определяться чисто нравственной мотивацией, что совместимо с детерминизмом вообще (см. выше в моем Введении) [21].

и противоположное понятие зла как чисто отрицательное)? Первое элементарное определение дается этикой идонизма, определяющей добро как *наслаждение* или приятное. И действительно, всякое благо, как достигнутое или осуществленное, доставляет наслаждение (в широком смысле этого слова) или приятно для субъекта. Но из этого не следует, чтобы собственно добро было тожественно с наслаждением, так как это последнее есть только *общий* признак *всякого удовлетворенного стремления*, как доброго, так равно и злого. Всякого рода действия, как те, которые мы называем добрыми, так равно и те, которые мы называем злыми, одинаково и безразлично доставляют наслаждение субъекту, хотевшему совершить эти действия и достигшему своей цели; потому что наслаждение или удовольствие — не что иное, как состояние воли, достигшей своей цели, какова бы, впрочем, ни была сама эта воля и какова бы ни была ее цель. То же самое можно сказать о более сложных понятиях — *счастие* и *пользе*, которыми определяются нравственные учения эвдемонизма и утилитаризма. Эти понятия, так же как и понятие наслаждения или удовольствия, не имеют в себе никакого собственно нравственного характера.

Практическая деятельность, как такая, имеет своим предметом другие существа, на которых или по отношению к которым действует субъект. Поэтому если, как сказано, нравственное достоинство действия не может определяться субъективными результатами его для действующего, каковыми являются наслаждение, счастие, польза и т. п., то не определяется ли это его достоинство отношением действующего к другим субъектам, как предметам действия? С этой стороны мы получаем новое определение или новый ответ на основной нравственный вопрос, а именно что нравственно добрые действия суть те, которые имеют своею целью собственное благо других субъектов, составляющих предмет действия, а не исключительное благо действующего субъекта. Таким образом, различие добра и зла сводится к различию альтруизма и эгоизма.

Этот принцип гораздо состоятельнее предыдущих, так как указывает определённое специфическое различие между двумя родами действий, совпадающее с общепринятым различием добра и зла.

Но какое же *основание* этого различия?

Эмпирическая этика, которая может искать свои основания только в фактических данных человеческой природы, которая может, таким образом, иметь только пси-

хологические основания, указывает как на источник нравственно доброго действия на естественную склонность человеческой природы к отождествлению себя с другим, к состраданию, или *симпатии.*

Не подлежит сомнению, что именно здесь заключается главный *психологический* источник *нравственной* связи людей, но это не дает нам ответа на основной вопрос этики, который требует не указания фактического основания той или другой деятельности, а разумного объяснения или оправдания самого различия между нормальными и ненормальными, или нравственно добрыми и злыми действиями.

Хотя нравственные действия и проистекают психологически из симпатии, но не симпатия, как естественная склонность, дает им нравственное значение, ибо если бы естественная склонность сама по себе могла служить нравственным оправданием, то и эгоистические, или злые, действия, как основывающиеся на другой такой же склонности человеческой природы, имели бы одинаковое оправдание и, следовательно, различие между добром и злом опять исчезло бы.

Делая доброе дело по склонности, я тем не менее сознаю, если только придаю своему действию нравственное значение, что я *должен* был бы его делать *и не имея этой склонности* и что точно так же всякий другой субъект, имеет ли он или не имеет эту склонность, *должен* поступать так, а не иначе, причем все равно, как бы он ни поступал в действительности. Таким образом, придавая известным действиям нравственное значение, я тем самым придаю им характер всеобщего, внутренно необходимого *закона,* которому всякий субъект должен или *обязан* повиноваться, если хочет, чтоб его деятельность имела нравственную цену; таким образом, эта нравственная цена для субъекта определяется не склонностью, а *долгом* или *обязанностью.* Отсюда, конечно, не следует, чтоб известное действие не имело нравственной цены потому только, что оно совершается по склонности. Оно не имеет нравственной цены только тогда, когда совершается *исключительно* по одной только склонности, без всякого сознания долга или обязанности, ибо тогда оно является только случайным психологическим фактом, не имеющим никакого всеобщего, объективного значения. Сознание долга или обязанности и естественная склонность могут быть совмещены в одном и том же действии, и это, по общему сознанию, не только не уменьшает, но, напротив, увеличивает нравственную цену

действия, хотя Кант, как мы видели, держится противоположного мнения и требует, чтобы действие совершалось *исключительно* по долгу, причем склонность к добрым действиям может только уменьшать их нравственную цену.

Так как долгом или обязанностью определяется общая *форма* нравственного принципа, как всеобщего и необходимого, симпатическая же склонность есть психологический мотив нравственной деятельности, то эти два фактора не могут друг другу противоречить, так как относятся к различным сторонам дела — материальной и формальной; а так как в нравственности, как и во всем остальном, форма и материя одинаково необходимы, то, следовательно, рациональный принцип морали, как безусловного долга или обязанности, то есть всеобщего и необходимого закона для разумного существа, вполне совместим с опытным началом нравственности, как естественной склонности к сочувствию в живом существе. Нравственный принцип, выраженный в первой формуле Кантова категорического императива, определяет только форму нравственной деятельности, как всеобщей и необходимой. Эта формула аналитически вытекает из самого первоначального понятия нравственного действия, как нормального или такого, которое по противоположности с действием безнравственным есть то, что *должно* быть. В самом деле, различие между добром и злом, как нормальным и ненормальным, предполагает, очевидно, что первое, то есть нормальное, есть всеобщее и необходимое, второе же есть только частное и случайное. Отсюда выражение нравственного принципа: *поступай так, чтобы правило твоей деятельности могло стать в твоей воле всеобщим и необходимым законом.*

Но понятие всеобщности уже предполагает *многих* деятелей: если правило моей деятельности должно быть всеобщим, то, очевидно, должны быть другие деятели, для которых это правило должно иметь указанное значение. Если бы данный субъект был единственным нравственным деятелем, то правило его деятельности имело бы единичное значение, не могло бы быть всеобщим. Да и самая моя деятельность, как такая, уже необходимо предполагает другие существа, как предметы ее, и, следовательно, нравственная форма этой деятельности не может быть безразлична по отношению к этим предметам; и если общая форма нравственной деятельности, как такая или сама по себе, состоит во всеобщности, то по отношению к предметам действия эта форма определяется

так: я должен иметь собственным предметом своей деятельности, как нравственной, только такие вещи, которые имеют сами всеобщий и необходимый характер, которые могут быть целями сами по себе, а не средствами только. Отсюда вторая формула категорического императива: *действуй так, чтобы все разумные существа, как такие, были сами по себе целью, а не средством только твоей деятельности.*

По Канту, только *разумные* существа могут быть такою целью; но это ограничение проистекает только из одностороннего рационализма Канта и лишено всяких объективных оснований.

И, во-первых, что такое разумное существо? В данном случае, то есть относительно нравственного вопроса, может иметь значение, очевидно, не теоретический или умозрительный разум, а только разум практический или нравственная воля; и в самом деле, Кант в своей этике всегда под разумным существом понимает существо, обладающее практическим разумом или нравственной волей. Но следует ли здесь разуметь действительное обладание, в *акте*, в осуществлении, или же только потенциальное, в возможности или *способности*? В первом случае под разумными существами, составляющими единственный объект обязательной нравственной деятельности, понимались бы только такие, в которых нравственный закон на самом деле осуществляется, то есть праведники, и, следовательно, мы могли бы иметь нравственную обязанность только по отношению к праведникам. Но такое предположение, во-первых, приводит к нелепым последствиям, слишком очевидным, чтоб о них распространяться; во-вторых, оно представляет скрытый логический круг, поскольку здесь нравственный закон определяется своим предметом (разумными существами как самостоятельными целями), предмет же этот в свою очередь определяется только своим действительным соответствием нравственному закону; наконец, в-третьих, это предположение прямо противоречит формальному принципу нравственности как безусловно необходимому. В самом деле, если бы, согласно сказанному предположению, мы имели обязанность нравственно действовать только по отношению к лицам, осуществляющим в себе нравственный закон, то есть к праведникам (а относительно прочих имели бы право по пословице: «С волками по-волчьи и выть»), то в случае, если бы в сфере нашей деятельности не оказалось ни одного праведника (что не только возможно, но и вполне правдоподобно), то тем самым упразднял-

ся бы для нас всякий нравственный долг или обязанность. Таким образом, обязательность нравственного закона для данных субъектов зависела бы от случайного эмпирического факта существования других субъектов, осуществляющих этот закон и чрез то могущих быть предметом нашей нравственной деятельности. Между тем по общей форме нравственного принципа он должен быть безусловною обязанностью для всякого субъекта, совершенно независимо от каких бы то ни было эмпирических данных, между прочим, независимо и от того, исполняется ли эта обязанность кем-нибудь, в том числе и нами самими; ибо факт неисполнения нравственного закона касается только эмпирических субъектов, а не самого этого закона, как такого. Не говоря уже о том, что, по замечанию Канта, вообще нет никакой возможности определить, совершаются ли данные действия на самом деле в силу одного нравственного принципа или же по другим, посторонним побуждениям, то есть имеют ли они на самом деле нравственное достоинство или нет; а отсюда следует, что мы никогда не можем решить, имеет ли данный действующий субъект характер праведности или нет, то есть не можем различить в эмпирической действительности праведного от неправедного, а следовательно, не можем даже вообще с достоверностью утверждать, чтобы в этой деятельности существовали какие-нибудь праведники.

Итак, действительное обладание практическим разумом или нравственною волей немыслимо как условие, определяющее исключительный объект нравственной деятельности, и на самом деле Кант ограничивается требованием одного потенциального обладания. В этом смысле разумные существа, составляющие в качестве самостоятельных целей единственный подлинный предмет нравственной деятельности, определяются как *обладающие способностью* практического разума или нравственной воли, то есть как *могущие быть или стать нравственными* (ибо так как возможность или способность по самому понятию своему не исчерпывается данной действительностью, то возможность быть есть всегда возможность стать), что, как мы знаем, сводится к способности автономии или свободы. Но спрашивается: на каком основании можем мы разделить существа относительно этой способности, то есть признавать, что некоторые из них обладают ею, а некоторые нет, что некоторые суть существа разумно свободные, а другие нет? Здесь возможны две точки зрения. Первая из них, эмпиричес-

кая, рассматривающая все существа как явления в необходимой связи их фактического, наличного существования, подчиняет всех их без исключения одинаковому закону естественной необходимости и, следовательно, не только не дает никаких оснований для указанного разделения, но прямо исключает его. С этой стороны нет ни одного существа, которое было бы в чем-нибудь свободно, а следовательно, к чему-нибудь обязано. Все, что делается, необходимо, все сделанное есть одинаково непреложный факт, который не мог не случиться, следовательно, должно быть в данных условиях то, что и есть, безусловное же долженствование не имеет смысла. Здесь, следовательно, нет места вообще для формального начала нравственности, как безусловного и неэмпирического. Другая точка зрения, на которую только и может опираться формальная этика, признает, что все существа, будучи несомненно с эмпирической стороны явлениями или фактами, суть вместе с тем *не только* явления или факты, а нечто большее, именно обладают собственною внутреннею сущностью, суть вещи в себе (Dinge an sich), или *нумены*; в этой своей умопостигаемой сущности они не могут быть подчинены внешней, эмпирической необходимости и, следовательно, обладают свободой. Эта последняя принадлежит, таким образом, всем существам без исключения, ибо ничто из реально существующего не может быть лишено умопостигаемой сущности, так как в противном случае это было бы явление без являющегося, то есть бессмыслица. Если, таким образом, с первой точки зрения *все* существа одинаково подчинены естественной необходимости, а со второй — все они одинаково свободны, то, следовательно, и с эмпирической, и с умопостигаемой, и с физической, и с метафизической стороны оказывается коренная однородность всех существ в указываемом отношении, и нет между ними никакого разделения, и, следовательно, не может быть и никаких оснований, ни эмпирических, ни умозрительных, противополагать безусловно разумные существа неразумным и ограничивать нравственную область одними первыми.

Итак, освобождая второе выражение формального нравственного принципа от неопределенности и внутреннего противоречия, мы получим следующее правило: *нравственная воля, как такая, должна иметь своим подлинным предметом все существа не как средства только, но и как цели*, или в форме императива: *действуй таким* образом, чтобы все существа составляли цель, а не средство только твоей *деятельности*. В этом виде вторая фор-

мула категорического императива, очевидно, совпадает с высшим принципом эмпирической этики, а именно: «никому не вреди и всем. сколько можешь, помогай». Выражение категорического императива дает только формальную логическую определенность этому принципу. Очевидно, в самом деле, что, относясь к другим существам как только к средствам, я могу и вредить им, если это нужно для той цели, к которой я их употребляю как средства; признавая же другие существа как цели, я ни в каком случае не должен вредить им и всегда обязан действовать в их пользу. Следовательно, правило никому не вредить и всем помогать есть только более внешнее и эмпирическое выражение для правила смотреть на все существа как на цели, а не средства.

Кроме общей формы и ближайших предметов действия нравственная деятельность должна иметь известный общий результат, который и составляет ее идеальное содержание или последнюю, окончательную цель. Если нравственный деятель есть каждый субъект, а все другие суть для него предметы действия, как цели сами по себе, то общий результат нравственной деятельности всех субъектов будет их органическое соединение в царство целей. Царство целей есть такая идеальная система, где каждый член не есть только материал или средство, но сам есть цель и в этом качестве определяет собою деятельность всех других, имея таким образом всеобщее законодательное значение. Отсюда ясно, что каждое отдельное существо составляет собственно предмет или цель нравственной деятельности, не в своей частности или отдельности (ибо в этом случае нравственная деятельность не имела бы необходимо ей принадлежащей формы всеобщности), а как необходимый член универсального царства целей. Этим понятием царства целей определяется третье и окончательное выражение категорического императива.

Ясно, что все три выражения касаются только формы нравственной деятельности, а не содержания ее. Первое выражение определяет эту форму саму по себе, в ее отвлеченности; второе определяет эту форму по отношению к предметам нравственного действия и третье — по отношению к общей и окончательной цели.

Два последние выражения суть необходимые применения первого. Из некоторых замечаний Канта можно было бы вывести заключение, что он придает исключительное значение одному первому выражению категорического императива. Нравственное достоинство действия,

говорит он, относится исключительно к форме действия, а никак не к предметам его и не к цели. Но самое то обстоятельство, что Кант не ограничился одним первым выражением категорического императива, относящимся исключительно к форме самой по себе или отвлеченно взятой, а присоединил и два другие,— это обстоятельство показывает, что указанные замечания должно считать личными увлечениями Канта, проистекающими преимущественно от формального характера его ума и которые он старался устранить, уступая объективной необходимости самого дела.

КРИТИКА ОТВЛЕЧЕННЫХ НАЧАЛ

ОГЛАВЛЕНИЕ

Глава XVI. *Противоречия в социализме по отношению к общественной цели и к значению личности.*

Глава XVII. *Заключительные замечания о социализме.*

Глава XVIII. *Отвлеченно-историческое и отвлеченно-утилитарное понятие о праве. Начало органического развития и начало договора. Анализ понятия общей пользы как цели правового порядка.*

Глава XIX. *Двойственный источник права. Исторический генезис права и его формальная сущность. Рациональное определение права. Право естественное и положительное.*

Глава XX. *Исключительно-формальный и отрицательный характер права и правового порядка. Несостоятельность права как верховного начала общества человеческого.*

Глава XXI. *Религиозное начало в человеке. Общество как религиозный союз, или церковь.*

Глава XXII. *Отвлеченный клерикализм, или ложная теократия. Отвлеченный дуализм церкви и государства. Переход к определению истинной, или свободной, теократии.*

Глава XXIII. *Значение истинного религиозного начала в нормальном обществе.*

Глава XXIV. *Внутренняя связь общественных сфер в свободной теократии.*

Глава XXV. *Общий обзор предыдущего. Вопрос об осуществимости нравственного идеала как неизбежная граница всякой этики.*

Глава XXVI. *Зависимость этики от метафизики. Несостоятельность отвлеченного морализма. Переход к вопросу об истинном знании.*

Глава XXVII. *Определение истинного как сущего вообще. Недостаточность этого определения. Общее понятие о знании. Определение истинного как объективно-познаваемого (испытываемого) или как внешней реальности. Отвлеченный реализм.*

Глава XXVIII. *Критика отвлеченного реализма с чисто логической точки зрения. Чувственный опыт как знание непосредственной действительности. Противоречия в непосредственной действительности. Истинность всеобщего как результат этих противоречий.*

Глава XXIX. *Пояснения к предыдущей главе (критика отвлеченного реализма с точки зрения общего сознания). Предварительное понятие об истине; истина факта, истина вещи, истина природы вещей. Переход к натурализму.*

Глава XXX. *Первоначальные формы натурализма: стихийный натурализм, гилозоизм. Определение природы как общей основы бытия, или как материи.*

Глава XXXI. *Соответствие между общею основой сущего и общею основой чувственного познания. Осязание как основа всех ощущений. Осязаемое или непроницаемое вещество как общая основа бытия.*

Глава XXXII. *Материя как безусловно-единое. Чистый монизм. Невозможность безусловного или отвлеченного единства как действительного начала. Реальность как многое. Переход к атомизму.*

Глава XXXIII. *Атомизм. Отсутствие единства в научных теориях атомизма. Логическое развитие атомизма. Определение атома как действующей силы.*

Глава XXXIV. *Противоречие между динамическим атомизмом и основным принципом всякого реализма. Невозможность познания сущностей чрез внешний опыт. Переход от субстанциального реализма к феноменальному.*

Глава XXXV. *Реальность как явление, бытие как отношение, материя как ощущение. Общая характеристика критического реализма и три степени его развития: сенсуализм, отвлеченный эмпиризм и позитивизм.*

Глава XXXVI. *Критика сенсуализма. Действительное явление не дается в ощущениях внешних чувств. Действительное явление как продукт умственной деятельности. Переход от сенсуализма к идеализму.*

Глава XXXVII. *Критика научного эмпиризма. Необходимость явления познается не опытом, а умозрением.*

Глава XXXVIII. *Невозможность познать всеобщую систему явлений на почве положительных наук. Необходимость рациональной философии.*

Глава XXXIX. *Общее начало рационализма. Рационализм догматический и критический. Рационализм абсолютный. Границы отвлеченной философии.*

Глава XL. *Общий отрицательный результат реализма и рационализма.— Необходимый переход к религиозному началу в области знания.*

Глава XLI. *Невозможность предметного познания из ощущений и понятий.*

Глава XLII. *Общее определение истинного предмета в трех его основных элементах. Истина как сущее, единое и все, или как сущее всеединое.*

Глава XLIII. *Различие сущего от бытия. Сущее как абсолютное. Абсолютное и его другое.*

Глава XLIV. *Абсолютное сущее и абсолютное становя-*

щееся.— Человек как второе абсолютное. Три начала его бытия.

Глава XLV. *Вера, воображение и творчество как основные элементы всякого предметного познания.*

Глава XLVI. *Всеединая система знания. Ее основные элементы. Отвлеченный догматизм теологии.— Свободная теософия.*

Заключение.

Примечания.

Приложение: *О законе исторического развития.*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая книга есть пересмотр различных начал, еще владеющих сознанием человечества и отражающихся в его жизни. Будучи уверен, что переживаемая нами критическая эпоха, эпоха исключительности и борьбы между отдельными обособившимися началами, приближается к концу своему, я считаю такой пересмотр своевременным, ибо познание существующих принципов в их недостаточности естественно приготовляет нас к восприятию нового содержания; и хотя тот великий синтез, к которому идет человечество,— осуществление положительного всеединства в жизни, знании и творчестве — совершится, конечно, не в области философских теорий и не усилиями отдельных умов человеческих, но *сознан* в своей истине этот синтез должен быть, разумеется, отдельными умами, сознание же наше имеет и способность и обязанность не только следовать за фактами, но и предварять их.

Я назвал эту книгу критикою отвлеченных начал. Под отвлеченными началами я разумею те частные идеи (особые стороны и элементы всеединой идеи), которые, будучи отвлекаемы от целого и утверждаемы в своей исключительности, теряют свой истинный характер и, вступая в противоречие и борьбу друг с другом, подвергают мир человеческий в то состояние умственного разлада, в котором он доселе находится. Критика этих отвлеченных и в отвлеченности своей ложных начал должна состоять в определении их частного значения и указании того внутреннего противоречия, в которое они необходимо впадают, стремясь занять место целого. Устраняя притязания частных принципов на значение целого, эта критика основывается на некотором положительном понятии того, что́ есть подлинно целое или всеединое, и, таким образом, это есть критика положительная. Она, во-первых, предполагает идею всеединого в общем и еще не определившемся виде, как некоторый безусловный критерий, без которого невозможна никакая критика, и, во-вторых, определяя истинное значение частных начал, как обособившихся элементов всеединого, она (в результате своем) сообщает этому последнему некоторое определенное содержание — развивает для нас всеединую идею. Таким образом, критика от-

влеченных начал представляет собой уже некоторое, хотя еще весьма недостаточное и только предварительное обоснование начал положительных. Это обоснование по необходимости должно быть только предварительным, ибо те положительные начала, которые имеются здесь в виду, обладая вечным бытием в сфере абсолютной, еще не имеют видимого существования в относительной области нашей жизни и нашего природного сознания, хотя они и должны быть осуществлены и здесь; поэтому они еще не могут представлять для нас полной определенности; можно с достаточною ясностью показать их необходимость, но действительное их содержание является пока только в общих и слитных чертах. С точки зрения настоящей, наличной действительности нам приходится говорить более о том, что́ должно быть и будет, нежели о том, что́ есть. Поэтому понятно, что наши идеи не могут иметь той отчетливости и раздельности, какие свойственны мыслям, составляющим простой вывод из существующих фактов. Не должно забывать, однако, что наша наличная действительность не может быть *всею* действительностью и что то, что здесь представляется только долженствующим быть и будущим, есть вечно сущее и настоящее в другой сфере.

Что касается до внешней стороны, то вследствие различных обстоятельств я не мог дать изложению моих мыслей в настоящей книге той соразмерности и стройности, какие были бы желательны: некоторые мысли изложены слишком кратко и недостаточно развиты, другие, напротив, представлены с излишней обстоятельностью; есть намеки на еще не сказанное и лишние повторения уже сказанного. Вполне сознавая эти недостатки, я не считаю их, однако, настолько важными, чтобы задерживать из-за них издание книги; надеюсь, что буду иметь возможность исправить их впоследствии.

По общему плану критика отвлеченных начал разделяется на три части: этическую, гносеологическую и эстетическую; предлагаемая книга заключает в себе собственно две первые, последняя же, представляющая вопросы и затруднения особого рода, составит отдельное сочинение о началах творчества. Содержание же настоящей книги может быть сведено к следующим положениям.

Нравственная деятельность, теоретическое познание и художественное творчество человека необходимо требуют безусловных норм или критериев, которыми бы определялось внутреннее достоинство их произведений, как выражающих собою благо, истину и красоту.

Верховный нравственный принцип, долженствующий

определять практическую деятельность человека, не исчерпывается ни отвлеченно-эмпирическими понятиями удовольствия, счастья, пользы, симпатии, ни отвлеченно-рациональным понятием долга или категорического императива *. Все эти понятия входят в высший нравственный принцип как его признаки материальные или же формальные, но не составляют его собственной сущности. Нравственная деятельность должна не только представлять известные качества, а именно доставлять наслаждение, иметь в виду общую пользу, вытекать из чувства симпатии или альтруизма, иметь форму долга, или категорического императива, но она необходимо должна сверх того иметь некоторый определенный предмет; таким предметом может быть только нормальное общество, определяемое характером свободной общинности, или практического всеединства, в силу которого все составляют цель деятельности для каждого и каждый для всех. Такой нравственно-нормальный характер общества не может зависеть ни от правильности экономических отношений, отдельно взятых, ибо экономические отношения сами по себе определяются материальным интересом, безразличным к нравственным и безнравственным мотивам; он не может определяться также и правомерностью или формальной справедливостью, осуществляемую правовым государством, ибо право полагает только границу, а не цели и содержание деятельности. Нравственное значение общества, не зависящее, таким образом, ни от материального, или природного, начала в человеке, практически выражающегося в отношениях экономических, ни от его рационального начала, практически выражающегося в отношениях юридических и государственных, определяется религиозным, или мистическим, началом в человеке, в силу которого все члены общества составляют не границы друг для друга, а внутренно восполняют друг друга в свободном единстве духовной любви, которая должна иметь непосредственное осуществление в обществе духовном, или церкви. Таким образом, в основе

---

* Главы, излагающие последовательные определения нравственного начала, были напечатаны (в «*Русском Вестнике*») в конце 1877 г. Весною 1879 г. появилось сочинение Гартмана «Phänomenologie des sittlichen Bewusstseyns» [1], в котором главные этические моменты и их взаимоотношение определяются приблизительно так же, как и у меня. При различии наших основных воззрений и при невозможности взаимного влияния я с удовольствием вижу в таком совпадении некоторое подтверждение тому, что представленное мною развитие нравственного начала не есть личное диалектическое построение, а вытекает логически из сущности дела, независимо от той или другой точки зрения.

нормального общества должен лежать духовный союз, или церковь, определяющая собою безусловные цели общества; сферы же государственные и экономические должны служить формальной и материальною средой для осуществления божественного начала, представляемого церковью. Так как в силу принципа всеединства, или свободной общинности, это осуществление божественного начала в обществе человеческом должно быть свободно и сознательно, а не основываться на внешнем авторитете и слепой вере, как того требует исключительный клерикализм, то истинное, нормальное общество должно быть определено как свободная теократия. Но для свободного и сознательного осуществления божественного начала в практике необходимо убеждение в его безусловной истине, а это зависит от разрешения общего вопроса об истине и истинном знании. Исследуя этот вопрос, предполагаем как необходимые признаки истины безусловную реальность и безусловную разумность (рациональность). Этого безусловного характера истины мы не находим ни в отвлеченно-эмпирическом, ни в отвлеченно-рациональном познании, ни в отвлеченной науке, ни в отвлеченной философии; первая дает нам только относительную реальность, вторая — только относительную разумность. Опыт показывает нам, что бывает; разум определяет, что должно необходимо быть при известных условиях и, следовательно, чего может и не быть, если этих условий нет. Но это условное бытие предполагает то, что есть безусловно, что и составляет собственный предмет истинного знания. Этот предмет не может быть определен ни как факт, ни как вещь, ни как природа вещей, ни как материя, ни как мир явлений, ни, наконец, как система логически развивающихся понятий; все эти отвлеченно-эмпирические и отвлеченно-рациональные определения входят в состав истины как ее материальные и формальные признаки, но не составляют ее собственного существа. Это последнее не может быть ни данным опыта, ни понятием разума, оно не может быть сведено ни к фактическому ощущению, ни к логическому мышлению,— оно есть *сущее всеединое.* Как такое, оно познается первее чувственного опыта и рационального мышления в тройственном акте веры, воображения и творчества, который предполагается всяким действительным познанием. Таким образом, в основе истинного знания лежит мистическое, или религиозное, восприятие, от которого только наше логическое мышление получает свою *безусловную* разумность, а наш опыт — значение безусловной реальности. Будучи непосредственным предметом знания мистического, истина (всеединое сущее) ста-

новится предметом знания естественного, т. е., будучи сознательно усвояема человеческим разумом и человеческими чувствами, она вводится в формы логического мышления и реализуется в данных опыта. Этим образуется система истинного знания, или свободной теософии, основанной на мистическом знании вещей божественных, которое она посредством рационального мышления связывает с эмпирическим познанием вещей природных, представляя таким образом всесторонний синтез теологии, рациональной философии и положительной науки.

Этот великий синтез не есть чья-нибудь субъективная, личная потребность: недостаточность эмпирической науки и бесплодность отвлеченной философии, с одной стороны, а с другой стороны, невозможность возвратиться к теологической системе в ее прежней исключительности, необходимость развить и восполнить мистическое начало элементами рациональными и природными — реализовать его как всеединое — все это ясно сознано умом человечества как результат его отрицательного развития. Самое это развитие отвлеченных начал, совершенное западным человечеством, содержит в себе живую и реальную критику этих начал, их суд и осуждение; так, отвлеченный клерикализм уничтожен своим собственным последовательным развитием в папстве; отвлеченная философия осуждена гегельянством, а отвлеченная наука подрывается современными позитивистами; так что наша критика только выражает в общих формулах тот неизбежный вывод, к которому приводит реальный исторический процесс, пережитый умом человеческим; этот вывод есть *положительное всеединство.*

Велика истина и превозмогает! [2] Всеединая премудрость божественная может сказать всем ложным началам, которые суть все ее порождения, но в раздоре своем стали врагами ее,— она может сказать им с уверенностью: «Идите прямо путями вашими, доколе не увидите пропасть перед собою; тогда отречетесь от раздора своего и все вернетесь, обогащенные опытом и сознанием, в общее вам отечество, где для каждого из вас есть престол и венец, и места довольно для всех, ибо в дому Отца Моего обителей много» [3].

XXV

Общий обзор предыдущего. Вопрос о возможности осуществить нравственный идеал, как неизбежная граница всякой этики

Мы получили общий ответ на поставленный в начале вопрос: что есть благо или чем должна определяться нравственная (нормальная) воля и деятельность человека.

Мы рассмотрели те ответы на этот вопрос, которые имеют общее философское значение. Ни один из этих ответов не был нами отвергнут, но каждый оказался в своей отвлеченности недостаточным и требующим себе дополнения в другом. Прежде всего мы встретились с тем элементарным воззрением, которое находит практическую норму в наслаждении, счастье, пользе (идонизм, эвдемонизм, утилитаризм); указав на неопределенность этих понятий самих по себе, мы нашли, что они получают нравственный смысл и могут служить действительным этическим принципом лишь в том случае, если действующий субъект обусловливает свое наслаждение (счастье, пользу) наслаждением (счастьем, пользой) других, то есть, иными словами, если началом действия является симпатическое чувство, или любовь. Но ближайший анализ нравственного значения этой последней показал нам, что и она, как эмпирическое явление в человеческой природе, не может служить безусловной нормой нравственной деятельности, так как в эмпирическом своем явлении, как факт человеческой природы, любовь есть нечто случайное и исключительное; для нравственного же начала, как такого, то есть в его безусловном, нормальном значении, оказалась необходимою форма всеобщности и необходимости, в силу которой оно было бы не явлением только, но и законом; это требование перевело нас из области материальных начал этики в область начала формального (рационального), развитого до высочайшей степени в нравственном учении Канта. Рассмотрев с некоторой подробностью это последнее, мы пришли к заключению, что и *форма долга* (das Sollen), определяющая способ нравственного действия, не составляет еще (вопреки одностороннему утверждению самого Канта) полного определения для безусловного начала нравственности, что в это определение необходимо должно войти и указание нормального *предмета* или цели нравственного хотения и действия; этот предмет мы нашли в нормальном обществе и таким образом перешли из области этики субъективной, или индивидуальной, в область этики объективной или общественной. Здесь, рассмотрев различные социальные

теории, придающие исключительное значение той или другой из основных сфер действительного общества (каковые общественные сферы служат лишь объективным выражением или реализацией для того или другого элемента в существе человека, на чем и основывается соответствие между частями этики субъективной и этики объективной), мы пришли к истинному, то есть полному, определению нормального общества, как такого, в котором все эти сферы, сохраняя свою относительную самостоятельность, не находятся, однако, во внешнем, механическом разделении, а взаимно проникают друг друга как составные части одного органического существа, необходимые друг для друга и соединенные в одной общей цели и общей жизни.

Но такое внутреннее соединение оказалось возможным только в том случае, если в основу будет положена та сфера общества, которая служит выражением абсолютного, божественного начала в человеке, ибо только это начало по самому существу своему как абсолютное (всеединое) не может исключать или находиться во внешнем отношении ни к какому другому началу или элементу, а дает им всем место и назначение, имея в каждом особое средство или орудие для своего осуществления, в каком отношении сохраняется и свобода отдельных элементов и их внутреннее единство в начале божественном, так что, согласно этому, нормальное общество определилось как свободная теократия, осуществление которой и является, таким образом, конечною целью деятельности; присоединяя же к этому этическому определению прежние, мы получаем полное определение нравственной нормы, а именно: нравственно-нормальною должна быть признана такая деятельность, которая, исходя из чувства любви (causa materialis нравственности), принимает форму долга (causa formalis нравственности) и имеет своим предметом или целью осуществление всеединого богочеловеческого общества (causa finalis [4] нравственности). Это определение, без сомнения, достаточно широко, чтобы обнять и совместить в себе все содержание нравственности, как индивидуальной, так и общественной; но решением вопроса о содержании нравственности нисколько еще не решается вопрос о возможности осуществить это содержание. Конечно, важно знать нравственный идеал, важно иметь определенное понятие о таком предмете деятельности, который удовлетворял бы вполне нравственным требованиям, но именно потому, что это должен быть предмет *деятельности*, недостаточно знать о нем, знать, в чем состоит нравственный идеал, должно иметь возможность осуществить его, а эта возможность не содер-

жится ни в каком этическом определении. Без сомнения, всякий согласится, что свободная теократия, как мы ее определили, то есть основанный на любви и правде общественный строй, всеобъемлющий и всеединящий, есть нечто в высшей степени желательное. Но есть ли это идеально-желательное вместе с тем и реально-возможное? Существуют ли на самом деле воистину те условия, которые необходимы для осуществления этого нравственного идеала? Не есть все это этическое построение один из тех воздушных замков или, попросту, мыльных пузырей, из-за которых практические люди, а равно и люди точной науки привыкли презирать умозрительную философию? Правда, и в этом этическом построении мы имели дело с действительными элементами человеческого духа и с действительными формами человеческого общества; но то взаимное отношение этих элементов и форм, которое признано нами за единственно нормальное и которое только и составляет нравственный идеал,— это взаимное отношение не существует, оно выведено нами единственно из высшего нравственного требования, а потому вопрос о возможности осуществить это требование в действительности, то есть привести существующие в человечестве элементы к определенному нами идеальному синтезу,— этот вопрос остается вполне открытым, и, очевидно, он выводит нас из пределов нравственной философии, ибо все принципы и понятия этического характера по существу своему выражают лишь желательное и должное, а этот новый вопрос относится к возможному и действительному. Ближайший анализ этого вопроса должен указать нам ту область, в которой мы можем найти путь к его разрешению.

XXVI

Зависимость этики от метафизики. Несостоятельность отвлеченного морализма. Переход к вопросу об истинном знании

Наше определение высшего нравственного идеала основано на понятии человека как существа религиозного, на признании божественного начала в человеке и человечестве. Мы должны были признать существование этого начала в человеке как факт, но как факт оно есть только стремление: фактически несомненно, что человек имеет религиозное стремление, то есть стремление утверждать себя не как условное явление только, но и как безусловное существо, стремится утверждать себя в Боге или Бога в себе;

но ведь предмет этого стремления может быть иллюзией, субъективным призраком. Психологическое значение религиозного начала в человеке и историческое значение его в человечестве не подлежит сомнению, но ведь такое же психологическое и историческое значение принадлежит и всякому заблуждению, всякой умственной и нравственной аберрации. Поэтому для того, чтобы признать за религиозным началом то безусловное значение, которое принадлежит ему в идеале свободной теократии, нельзя ограничиться одним указанием на его психологическое и историческое значение (всегда условное), а необходимо решить вопрос о подлинности или истинности его предмета.

Религиозное значение человека состоит, как мы видели, в том, что он не есть только член естественного порядка явлений, внешним образом существующих в последующих формах пространства, времени и механической причинности, но что он вместе с тем и первее того есть член порядка абсолютного, или божественного, в силу которого все и каждый внутренно и существенно солидарны между собою в абсолютном, или всеедином (в Боге); это есть основа религии, но для полноты религиозного определения необходимо еще, как мы видели, чтоб эта основа была развита, то есть чтобы человек не только был в абсолютном порядке (в Боге), но чтоб он своею собственною деятельностью осуществлял этот абсолютный порядок в порядке естественном, ибо только такое осуществление и образует свободную теократию. Но очевидно, бытие человека в боге и осуществление им божественного начала необходимо предполагают подлинное бытие этого начала, его собственную действительность. Таким образом, вопрос о предметной истинности религиозного начала разлагается на следующие три вопроса: 1) о подлинном бытии всеединого существа, или Бога, 2) о подлинном бытии человека как существенного члена во всеедином, то есть о вечности человека, или, с отрицательной стороны, о независимости его по бытию от естественного порядка, то есть о его бессмертии, и, наконец, 3) вопрос о самостоятельности человека в его деятельности, то есть о его свободе *.

Итак, лишь при утвердительном решении вопросов о бытии Божием, бессмертии и свободе человека можем мы признать возможность осуществления нравственного на-

---

* Впоследствии мы будем иметь случай показать, что два последние вопроса уже заключаются implicite в первом, то есть что бытие Бога как всеединого необходимо предполагает вечность и свободу человека.

чала. Полагая, таким образом, прямую зависимость этического вопроса от вопроса метафизического, мы становимся на точку зрения, диаметрально противоположную с точкою зрения Канта, который, как известно, утверждая безусловную обязательность нравственного начала, из нее выводил и необходимость бытия Божия, бессмертия и свободы, ограничивая достоверность этих метафизических положений их нравственным значением. Но если Кант, для которого и нравственное начало сводилось лишь к субъективному сознанию долга, мог ограничиться признанием этих метафизических положений как только нравственных постулатов, то при объективном понимании нравственного начала, как выражающегося в известном общественном идеале — именно свободной теократии, которая может иметь положительный смысл только в действительности Бога, бессмертия и свободы,— является необходимым убеждение в этих метафизических истинах, как таких, то есть в их собственной теоретической достоверности, независимо от их практической желательности.

Таким образом, по самому существу дела мы должны устранить то весьма, впрочем, распространенное воззрение, которое обособляет нравственную область, придает ей безусловное значение, отрицая всякую зависимость должного от сущего, этики от метафизики. Это воззрение, которое может быть названо отвлеченным морализмом, утверждает, опираясь на факт совести, что при каких бы то ни было метафизических убеждениях или при совершенном отсутствии таковых человек может действовать нравственно, так как он имеет для этого вполне достаточную норму и руководителя в своем внутреннем нравственном сознании, или совести, и достаточный мотив в своих нравственных чувствах симпатии и справедливости. Границы нравственного чувства были нами уже не раз указаны, что же касается совести, то при всем огромном значении этого нравственного фактора он имеет один коренной недостаток. Дело в том, что совесть, как было уже кем-то замечено, совершенно подобна тому демону, которого внушениями руководился Сократ [6]. Как этот демон, так и совесть говорит нам, чего мы не должны делать, но не указывает нам того, что мы делать должны, не дает никакой положительной цели нашей деятельности. Если же мы, не ограничиваясь этой отрицательною нравственностью, примем выведенное нами полное определение нравственного начала, в которое входит и указание положительной цели деятельности, в таком случае мы, очевидно, должны допустить, что с признанием этой цели как действительной необходимо связано убеж-

дение в ее осуществимости. Но осуществимость этой цели зависит, очевидно, не от ее внутреннего достоинства или желательности, а от объективных законов сущего, которые составляют предмет не этики, или практической философии, а философии чисто теоретической, принадлежат к области чистого знания. В этой области должен быть решен вопрос о подлинном бытии истинного абсолютного порядка, на котором единственно может основаться действительная сила нравственного начала. Но решить вопрос об истине какого-либо предмета мы можем лишь в том случае, если мы знаем, в чем состоит *истинность* вообще, то есть мы имеем *критерий истины*,— вопрос об истине предмета предполагает вопрос об истинности познания, задача метафизическая требует предварительного решения задачи гносеологической, к которой мы теперь и должны перейти.

XXVII

Определение истинного как сущего вообще. Недостаточность этого определения. Общее понятие о знании. Определение истинного как объективно-познаваемого (испытываемого) или как внешней реальности. Отвлеченный реализм

Утверждение высшей цели и нормы для нашей нравственной деятельности требует, как мы видели, истинного знания: чтобы должным образом осуществлять благо, необходимо знать истину; для того, чтобы *делать, что должно, надо знать, что есть.*

В этом последнем выражении мы уже даем некоторое общее определение истины, именно определяем ее как *то, что есть.* Это определение настолько обще и широко, что против него никто не станет спорить, а потому мы и должны положить его в начало нашего исследования, ибо нельзя принимать за основание положения спорные.

Мы разумеем под истиной вообще то, что есть, и, следовательно, истинным знанием называем знание того, что есть. Тому, что есть, противополагаем то, что не есть. Но о том, что ни в каком смысле не есть, или чего нет совсем, мы ни мыслить, ни говорить не можем. Все, о чем мы мыслим или говорим, непременно есть в известном смысле (то есть по крайней мере в нашей мысли или нашем слове), и, следовательно, если мы под словом «есть» разумеем бытие вообще, простое существование без всякого дальнейшего определения, как и что́ есть, то мы должны будем сказать, что все есть или все истинно, а потому и всякое знание

будет истинным; а так как на самом деле мы, напротив, различаем истинное знание от мнимого и истину от лжи, и даже самый вопрос об истине и истинном знании, самая возможность этого вопроса зависит от такого различия между истинным и ложным (ибо если бы все было одинаково истинным, то не о чем было бы и спрашивать), то, очевидно, мы не можем удовлетвориться понятием простого бытия или бытия вообще как определением истины, а должны идти далее.

Не все, что существует, истинно есть. Существует и вымысел в голове человека, существует и ложь в словах человека; между тем мы не только не признаем их за истинное, но и прямо противополагаем их истине. Следовательно, недостаточно еще существовать или быть вообще: должно существовать определенным образом, именно не в качестве вымысла или лжи (только в уме или словах субъекта), а некоторым другим образом или в некотором другом искомом качестве, которое мы именно и называем истиной и которое нам теперь можно будет определить по противоположности.

В самом деле, мы знаем, что не есть истина — именно вымысел, ложь и заблуждение *; мы знаем, что это неистинное хотя и существует, но существует только в субъекте (в его мысли и слове), вне же его не имеет никакого бытия. Таков существенный характер неистинного: мы именно потому и признаем вымысел или заблуждение таковыми, то есть неистинными, что они не существуют вне субъекта, лишены объективного бытия. Но если таков характеристический признак неистинного, то характеристический признак истины будет, очевидно, заключаться в противоположном, именно в бытии вне субъекта, или в объективной реальности. Таким образом, общее различие между истинным и ложным предполагает различие между тем, что существует только в субъекте (в субъективном сознании), и тем, что имеет бытие и вне субъекта и что мы называем *реальным предметом* или *вещью*. И если мы под знанием вообще (в широком смысле) разумеем всякое утверждение субъекта о предмете или все, что в субъекте относится им к пред-

* Отношение между этими тремя видами неистинного может определяться следующим образом: все неистинное есть вымысел, то есть утверждение субъекта, не имеющее объективного основания; но вымысел может или предлагаться просто как такой (собственно вымысел), или вымысел может утверждаться субъектом для других как истина — в таком случае это будет ложь, или, наконец, вымысел может самим субъектом приниматься за истину — в таком случае это будет заблуждение.

мету или полагается о предмете, то мы будем иметь *истинное* знание в том случае, когда это отношение на деле определяется самим предметом, а не исходит из одного субъекта, то есть когда не субъект сам от себя известным образом относится к предмету (в этом случае мы имеем только мнимое знание или заблуждение, причем и самый предмет может быть измышлен субъектом), а когда существующий независимо от субъекта данный предмет своим реальным бытием определяет субъект или ставит его в известное отношение к себе, которое и есть подлинное, объективное знание, выражающее истину предмета.

Если, таким образом, различие между ложью и истиной и характеристический признак последней заключаются в том, что она имеет свое основание вне субъекта, в реальном предмете, то субъект для обладания истиной должен всецело определяться тем, что не есть он сам, должен удерживаться ото всякого своего субъективного вмешательства в дело познания, должен относиться совершенно пассивно к внешнему предмету. Если отношение между субъектом и предметом для того, чтобы быть истинным или объективным знанием, то есть выражать истину предмета, а не мнение субъекта, должно исходить из самого этого предмета, то, очевидно, субъект должен не полагать от себя это отношение, а *находить* его в себе, не производить, а *испытывать* его. Истинное знание должно быть *опытом,* а не мыслью только.

Итак, мы получили новое определение истины, по-видимому более содержательное, нежели прежнее. Со стороны бытия истина (точнее: истинное или истинно сущее) есть *вещь,* то есть то, что существует само по себе *вне субъекта* и независимо от него,— истина есть то же, что *реальность;* со стороны же знания соответственно этому истина как реальность есть *объективно познаваемое,* то есть то, что субъект находит в себе как данное или испытывает как независимо от него существующее. Истинность знания определяется здесь собственным бытием его предмета или внешнею реальностью: истинно лишь такое знание, в котором мы испытываем бытие другого или подлежим этому бытию, как своему непосредственному предмету. Таким образом, критерий истины полагается здесь вне нас, вне познающего, в независимой от него реальности внешнего предмета.

Если мы остановимся на этой точке зрения, то есть признаем, что вся суть истинного знания и все различие истинного от ложного состоит единственно в том, что первое выражает собою некоторую внешнюю реальность, то мы

получим принцип отвлеченного реализма — отвлеченного потому, что в этом понятии истины, как предметной реальности только, мы отвлекаемся ото всех определенных признаков бытия, ото всего многообразного содержания действительности и требуем только, чтобы было некоторое объективное бытие, некоторая внешняя реальность, и непосредственное, пассивное отношение познающего субъекта к этой реальности, какова бы она, впрочем, ни была, считаем уже достаточным для истинности познания.

Что истинное знание должно быть реальным, то есть должно выражать собою некоторый действительный предмет, что истина, как такая, не может быть субъективною фантазией или вымыслом,— это не подлежит никакому сомнению. Предметная реальность есть первый необходимый признак, conditio sine qua non [7] истины. Но возможно ли остановиться на этом элементарном определении истинного знания, как имеющего объективную реальность, возможно ли удовлетвориться для истины одним этим признаком?

XXVIII

Критика отвлеченного реализма с чисто логической точки зрения. Чувственный опыт как знание непосредственной действительности. Противоречия в непосредственной действительности. Истинность всеобщего как результат этих противоречий

Так как все, что мы знаем, должно существовать в нас, в нашем сознании, так как мы не можем выйти из себя, чтобы схватить вещи, вне нас находящиеся, то единственным ручательством за объективное бытие познаваемого нами может быть первоначально только то, что мы непосредственно испытываем в себе это бытие, как от нас независимое, извне нам данное, просто *чувствуем* реальность, как такую. От нашего мышления, как чисто субъективного, к бытию вещи, как чисто объективному, нет здесь моста, и потому мы вообще не можем путем мышления достигнуть до предмета, и для того, чтобы знать истину (которая здесь сводится к бытию предмета, как такого), мы должны не мыслить, а только пассивно воспринимать или непосредственно чувствовать действительность предмета, как она нам сама, независимо от нас, дается. Таким образом, непосредственный *чувственный опыт* должен быть признан здесь как единственно истинное познание и чувственная достоверность как критерий истины.

Истина есть реальность, ручательством же реальности

для нас может быть только непосредственная *чувственная уверенность.*

Если истина полагается в реальном предмете, как он есть (в его непосредственном существовании), то истинным знанием является знание непосредственного бытия, или существующего, как такого. Истинно то, что существует; поэтому, чтобы познать эту истину, мы должны относиться к существующему совершенно непосредственно, прямо воспринимать его, как оно нам дается, ничего в нем не изменяя и удерживая наше понимание ото всякого субъективного отношения к данному.

Чувственное познание в своем конкретном содержании является на первый взгляд как самое богатое познание, более того — как познание с *бесконечным* богатством, так как, с одной стороны, содержание этого познания не имеет границы вширь, простираясь в бесконечном пространстве и бесконечном времени, а с другой стороны, оно не знает предела и вглубь, или внутрь, ибо каждая частица этого содержания может быть делима до бесконечности. Кроме того, это чувственное познание является и как самое истинное, ибо оно еще ничего не выпустило и ничего не прибавило к предмету, но имеет его пред собою во всей его цельной полноте. И между тем чувственная достоверность оказывается на самом деле как самая отвлеченная и бедная истина. Она утверждает о познаваемом только одно: оно *есть,* и ее истина содержит в себе единственно только бытие предмета; со своей стороны и познающее (сознание) является здесь единственно только как пустое, отвлеченное «я»: «я» здесь только «*это* я» и ничего более, и предмет — только «этот» предмет, безо всяких дальнейших определений. «Я» «этот» уверен «в этом» предмете не в силу деятельности своего сознания и многообразного движения мысли, а равно и не потому, чтобы сам предмет, в котором я уверен, представлял собою, в силу различных своих свойств, известное богатство внутренних определений или многообразие внешних соотношений,— истине чувственной достоверности нет никакого дела ни до того, ни до другого; ни я (познающее), ни предмет (познаваемое) не представляют здесь никакого многообразия посредствующих определений; я (познающий) не являюсь здесь в значении многообразного представления или мышления, а равно и вещь — познаваемое не является здесь со значением многообразных свойств, но предмет только *существует,* а он существует только потому, что существует; он есть: это одно существенно для чувственного знания, и это чистое бытие, или эта простая непосредственность, составляет

всю истину предмета. Точно так же и наша уверенность в этой истине есть чистое, непосредственное отношение, сознание не определяет себя так или иначе относительно своего предмета, оно для него есть только субъект и ничего более; чистое «я», «этот» единичный познает «это» единичное, вот и все *.

Но если мы приглядимся ближе, то скоро увидим, что к чистому бытию, которое составляет сущность этой достоверности и которое утверждается ею как ее истина, примешивается еще многое другое. В действительной, чувственной достоверности мы находим не эту чистую непосредственность только, но некоторый *пример* или *случай* ее. Из множества являющихся тут различий как главнейшее открываем мы то, что здесь из чистого бытия тотчас же выделяются два уже названные термина, а именно: один «этот» как «я» (познающий) и другое «это» как предмет. Размышляя об этом различии, мы увидим, что ни то, ни другое не существует в чувственной уверенности (непосредственном, чувственном познании) как непосредственные только, но вместе с тем как *обусловленные:* «я» имею уверенность посредством другого, именно посредством предмета; предмет же этот является в чувственном познании также посредством другого, именно посредством «я».

Таким образом, сущность чувственной достоверности заключается не в чистом, непосредственном бытии (то, что обыкновенно называется реальностью), но в каждом действительном примере или случае такой достоверности, то есть в каждом случае чувственного знания, это непосредственное простое бытие распадается необходимо на два соотносительных термина (познающего и познаваемого), которые друг друга обусловливают, и таким образом, и самая чувственная достоверность является обусловленною.

Это различие между сущностью и примером, между непосредственным и обусловленным не вносится нами только, но мы находим его в самой чувственной достоверности, и его нужно принимать в той форме, в какой оно там является, а не так, как мы сами его определили. В чувственной достоверности полагается одно как непосредственно сущее, или как сущность,— это *предмет*, другое же как несущественное и условное, которое есть здесь не само по себе, а посредством другого,— это «я», сознание, познающее предмет не из себя, а только потому, что он есть; само же оно может быть, а также и не быть. Предмет есть

* См. Hegel в *Phänomenologie des Geistes*, глава: Die sinnliche Gewissheit oder das Dieses und das Meinen (Werke II r. Band, 2-te. Auflage, Berlin, 1841, Seiten 71 und 72 [8]).

истинное и существенное; он *есть* независимо от того, познается он или нет; он остается, хотя бы никто не знал о нем, знание же не существует, если нет предмета.

Итак, мы должны рассмотреть предмет (реальность), действительно ли он имеет в самом чувственном опыте то значение существенности, которое ему здесь приписывается, соответствует ли это понятие о нем (что он есть сущность) тому, как он является в чувственном знании? Для этого нам не нужно размышлять и рассуждать о том, чем бы мог быть на самом деле этот предмет, нам нужно только рассмотреть его, каков он содержится в чувственной уверенности.

Итак, у самой чувственной уверенности должны мы спросить: *что есть «это»?* Принимая «это» (непосредственную действительность) в двойной форме ее бытия, как «теперь» (в форме времени) и как «здесь» (в форме пространства), мы увидим, что противоречие, в них заключающееся, так же наглядно и просто, как они сами. На вопрос «что теперь?» мы отвечаем, положим: «теперь ночь». Это есть факт непосредственной действительности, утверждаемый чувственной уверенностью. Чтобы испытать ее истину в этом случае, достаточно очень простого опыта. Запишем эту истину, что теперь ночь; истина ничего не может потерять от записывания, а равно и от того, что мы сохраним записанное. Но если мы посмотрим теперь, в настоящий полдень, на эту записанную истину, то должны будем сказать, что она стала ложью.

Утверждение, что теперь ночь, было нами сохранено, то есть мы отнеслись к нему, как к тому, за что оно себя выдавало, именно как к утверждению о сущем; но это сущее оказалось, напротив, несущим. Само «теперь», конечно, сохраняется, но не как ночь; но так же отрицательно относится оно и к тому полдню, который есть теперь, ибо через несколько времени «теперь» уже не будет полдень; таким образом, «теперь» является как нечто отрицательное. Это сохраняющееся «теперь» не есть непосредственное, а обусловленное, ибо оно определяется как пребывающее и сохраняющееся лишь в силу того, что другое, именно ночь, день и т. п., не существует; в самом деле, «теперь» только в том случае может быть постоянным, если мы под ним будем разуметь то, что не есть ни непременно день, ни ночь, то есть, другими словами, его бытие обусловливается небытием дня, ночи и т. п. Оно при этом остается таким же простым «теперь», как и прежде, и в этой простоте совершенно безразлично к тому, что с ним соединяется; как, с одной стороны, ни день, ни ночь не составляют его бытия, так,

с другой стороны, оно может быть и днем, и ночью — для него это решительно все равно, оно есть во всяком случае только «теперь» и ничего более. Такое простое бытие, существующее через отрицание, ни то, ни другое, «не это» и могущее, однако, быть безразлично и тем и этим, есть то, что мы называем *всеобщим*; таким образом, всеобщее есть на самом деле истинное в чувственной уверенности.

«Мы выражаем и чувственное лишь как всеобщее. Мы говорим: «это есть», но такое выражение мы можем применить ко всему чему угодно, ибо всякий предмет может быть указан как «этот» и всякий предмет «есть»; таким образом, в выражении «это есть» «это» есть «это» *вообще*, или всеобщий предмет, а равно и «есть» — *бытие вообще*. Правда, мы представляем себе при этом не всеобщее «это» и не бытие вообще, но высказываем мы только всеобщее: мы совершенно не можем выразить, что мы, собственно, имеем в этой нашей чувственной уверенности. Мы говорим не то, что думаем; своею речью мы непосредственно опровергаем наше мнение, и так как всеобщее есть истинное в чувственной уверенности и язык наш выражает только это всеобщее, то оказывается совершенно невозможным для нас когда-либо высказать то чувственное бытие, которое мы имеем в виду» *.

Точно то же является и по отношению к другой форме непосредственного бытия («этого»), выражаемой термином «здесь» (непосредственное бытие в форме пространства). «Здесь есть, например, дерево». Это есть истина непосредственного бытия, имеющая чувственную достоверность. Но я оборачиваюсь, и вот эта истина исчезает и превращается в иное: «здесь» не дерево, а, положим, дом. Само «здесь» не исчезает, оно есть пребывающее при исчезновении дерева, дома и т. д., и для него безразлично — быть деревом, домом и т. д. Таким образом, и в этой форме предполагаемое непосредственное бытие, «это», оказывается как отрицательно обусловленное единство, или как *всеобщность*.

За этою чувственною уверенностью, которая сама показывает нам всеобщее как истину своего предмета, остается, таким образом, чистое бытие как ее сущность, но уже не как непосредственное, а как такое, для которого существенно отрицание и посредство (так как это чистое бытие, как всеобщее, получается посредством отрицания своих единичных моментов); таким образом, истина принадлежит не предполагаемому непосредственному бытию, а бытию с оп-

---

* Hegel, ibid., SS. 73, 74.

ределением, именно как отвлечению или чисто всеобщему, за пустым же и безразличным «теперь» и «здесь» остается только наше субъективное мнение, для которого истина чувственной уверенности не заключается во всеобщем.

Но утверждающие это мнение на самом деле говорят прямо противоположное тому, что думают,— обстоятельство, быть может наиболее способное привести к размышлению о природе чувственной достоверности. Они говорят о существовании внешних предметов, которые могут быть точнее определены как *действительные*, безусловно *единичные*, совершенно *индивидуальные* вещи; это существование, полагают они, имеет безусловную достоверность и истину. Они разумеют, например, «этот» кусок бумаги, на котором я «это» пишу или написал, но они не высказывают то, что разумеют; ибо чувственное «это», о котором они думают, недоступно для языка, как принадлежащего всеобщему сознанию. Этот кусок бумаги сгнил бы прежде, чем им удалось бы высказать его единичное бытие; ибо, какие бы выражения они ни употребляли для его описания, они, по самой природе слова и мысли, не могли бы представить ничего, кроме всеобщих терминов, каковы: «действительная вещь», «внешний или чувственный предмет», «безусловно единичное бытие» и т. д., то есть высказали бы об этом куске бумаги только *всеобщее*. Когда мы о чем-нибудь говорим только что оно есть действительная вещь, внешний предмет и т. п., то мы, желая выразить этим его собственное, индивидуальное бытие, на самом деле определяем его, напротив, как самое что ни на есть всеобщее и тем высказыванием его равенство со всеми, а никак не его индивидуальное различие; когда я говорю «это единичная вещь», то я тем самым говорю о ней как о чем-то совершенно всеобщем, ибо *все* вещи одинаково суть единичные вещи, единичность есть их *общее* свойство, и точно так же *эта* вещь говорится обо всем что угодно. В частности, «этот кусок бумаги» можно сказать решительно обо всякой бумаге, и, следовательно, здесь опять-таки говорится только всеобщее. Таким образом, то единичное бытие, о котором мы думаем, так и останется только в нашем мнении, никогда не получая объективного выражения *.

Если мы теперь сравним отношение, в котором находились сначала знание и его предмет, с тем их отношением, в котором они являются в настоящем результате, то это отношение оказывается обратным. Предмет, который там признавался за существенное в чувственной истине,

---

* Hegel, ibid., S. 81 [9].

здесь является для нее несущественным; ибо то всеобщее, в которое превратился этот предмет, не есть то, что имеет в виду чувственная уверенность, которая, таким образом, перемещается теперь в противоположное, именно во мнение субъекта, бывшее прежде для нее несущественным. Ее истина, не существующая в своем предмете, который оказался всеобщим и обусловленным и, следовательно, не соответствующим требованию непосредственности, заключающемуся в чувственной уверенности, существует лишь в предмете как *моем* или *в моем мнении,* он есть потому, что я о нем знаю или его испытываю. Непосредственная, чувственная уверенность хотя и изгнана таким образом из предмета, но чрез то еще не упразднена, а только обращена в «я». Посмотрим, что покажет нам опыт относительно этой новой ее реальности.

Сила ее истины лежит теперь, таким образом, в «я», в непосредственности моего видения, слышания и т. д. Исчезновение единичных «теперь» и «здесь», которые мы имели в виду, устраняется тем, что «я» их удерживаю. «Теперь день», потому что *я* его вижу, «здесь дерево» — по той же самой причине. Но в чувственной уверенности открываются в этом отношении такие же противоречия, она испытывает ту же самую диалектику, как и прежде. «Я», этот субъект, вижу дерево и утверждаю дерево как существующее здесь; другой субъект, другое «я», видит дом и утверждает, что «здесь» не дерево, а дом. Обе истины имеют одну и ту же достоверность, именно действительность видения и уверенность, и заверение обеих в их непосредственном знании; но одна исключается другою, одна истина исчезает в другой.

То, что при этом не исчезает, есть «я» как *всеобщее,* которого видение не есть ни видение дерева, ни видение дома, но видение *вообще,* простое видение, обусловленное отрицанием дерева, дома и т. д. и отрицанием «я», как видящего дом, дерево и т. д.; остается «я», совершенно безразличное и равнодушное к тому, что с ним соединяется,— к дереву, дому и т. д. В самом деле, если оба приведенные утверждения истинны потому лишь, что оба высказывают чувственный опыт некоторого субъекта, то, очевидно, здесь существенное значение принадлежит чувственному опыту субъекта *вообще,* а не того или другого. Таким образом, «я» является здесь не как единичное, а только как всеобщее, так же как «теперь», «здесь» и «это» вообще. Правда, мы имеем в виду некоторое единичное «я», но как мы не можем высказать, что имеем в виду или что разумеем под «теперь» и «здесь», точно также не

можем мы этого высказать и относительно «я». Когда я говорю: «это», «здесь», «теперь», «единичное», я говорю обо *всех* «этих», *всех* «здесь», *всех* «теперь», *всех* «единичных», точно так же, когда мы говорим: «я», «это единичное я», мы говорим вообще обо *всех* «я», ибо всякое «я» одинаково есть то, что мы говорим: каждое «я» есть «я», «это единичное я» *.

Таким образом, сам чувственный опыт показывает нам, что его истина и сущность не заключаются ни в непосредственном бытии предмета, ни в непосредственном бытии субъекта, или «я», ибо для обоих то, что имеется в виду (непосредственная действительность), оказывается несущественным. «Я» и предмет суть одинаково всеобщие, и в них, как таких, не могут устоять те единичные «здесь», «теперь» и «я», которых имеет в виду чувственная уверенность. Это приводит нас к тому, чтобы полагать сущность чувственного опыта в его целом, а не в одном его моменте, как мы это делали перед этим, когда принимали за настоящую реальность в чувственном опыте сначала предмет, как противуположный субъект, а затем, напротив, самый этот субъект, или «я». Итак, только сам чувственный опыт в своей целости имеет значение непосредственного бытия, чем исключаются все прежние противоположения.

Этой чистой непосредственности, таким образом, нисколько не касаются все эти внешние противоречия, как, например, между «здесь дерево» и «здесь нет дерева», между «теперь ночь» и «теперь день» или между одним «я» и другим, имеющим другой предмет. Ее истина сохраняется как само себе равное отношение, которое не полагает между «я» и предметом никакого различия существенности и несущественности и в котором поэтому вообще не может проникнуть никакое различие. «Я», «этот» утверждаю, что здесь дерево, и не оборачиваюсь так, чтобы мое «здесь» перестало быть деревом; так же я совсем не принимаю к сведению, что другое «я» видит «здесь» как не дерево (видит, что здесь для него не дерево) или что я и сам буду в другой раз воспринимать «здесь» как не дерево, «теперь» как не день и т. д.; но я утверждаю себя как чистое созерцание. Я для себя стою на том, что теперь день или что здесь дерево, и не сравниваю «здесь» и «теперь» между собою, но держусь твердо за одно непосредственное отношение — теперь день.

Так как эта уверенность ничего не хочет знать о том, чего в ней непосредственно не заключается, и мы тщетно

---

* Hegel, ibid., 75, 76[10].

обращали бы ее внимание на «теперь», которое есть ночь, или на «я», для которого теперь ночь, то мы приступаем к ней с требованием, чтоб она *показала* нам то «теперь», которое ею утверждается. Показать это она нам должна, ибо истина этого непосредственного отношения есть истина этого «я», ограничивающего себя известным «теперь» или известным «здесь», поэтому она должна быть нам тут же и сейчас же показана, так как иначе, если мы узнаем ее после или в отдалении, она не будет иметь никакого значения, ибо тогда будет упразднена та непосредственность, которая для нее существенна. Поэтому мы должны, так сказать, войти в тот самый пункт времени или пространства, то есть сделаться этим «я», имеющим непосредственную уверенность. Посмотрим же, в чем состоит то непосредственное, которое нам будет таким образом показано.

Нам указывается: «теперь». Но это «теперь» уже перестало существовать в то время, как оно указывается; «теперь», которое *существует*, есть уже *другое*, нежели указанное; мы видим, что «теперь» в том и состоит, чтоб уже не быть более в то время, как оно есть. «Теперь», как оно нам показано, есть *бывшее*, и это есть его истина; оно не имеет истины бытия. Правда то, что оно *было*, но что было, то на самом деле не есть бытие, оно *не есть*, а все дело было в бытии.

Мы видим, таким образом, в этом показывании только движение в следующем порядке: 1) я показываю «теперь», оно утверждается как истинное, но я его показываю как бывшее или как упраздненное и тем упраздняю первую истину; 2) теперь утверждаю я как вторую истину, что оно *было* упразднено; 3) но *бывшее* не *есть;* я упраздняю прошедшее, вторую истину: отрицаю чрез то отрицание «теперь» и возвращаюсь таким образом к первому утверждению: «теперь есть». «Теперь» и указание на «теперь» имеет, таким образом, то свойство, что ни то, ни другое не суть что-нибудь, непосредственное, простое, но суть движение, имеющее в себе различные моменты: полагается «это», но тем самым полагается нечто другое, или «это» упраздняется; и это «другое» (инобытие) или отрицание первого само упраздняется, и таким образом совершается возврат к первому. Но это в себе отраженное первое не есть совершенно то же самое, что было сначала, то есть как непосредственное, но оно есть именно в себе отраженное, или такое простое, которое в инобытии остается тем, чем оно есть,— «теперь», которое есть безусловно многие «теперь», и это-то и есть истинное «теперь» — «теперь» как простой день, имеющий в себе многие «теперь» — часы; но это новое «те-

перь» — час — представляет также многие «теперь» — минуты, эти последние — также и т. д. Показывание, таким образом, само есть движение, которое высказывает то, что «теперь» воистину есть, именно *результат* или множественность «теперь», вместе взятых, и в показывании мы именно испытываем, что «теперь» есть *всеобщее*.

Показываемое «здесь», которое я удерживаю, есть точно так же не это простое, нераздельное «здесь», а представляет различие сторон, передней и задней, верхней и нижней, правой и левой, и есть, таким образом, совокупность многих «здесь». Но каждая из этих сторон, каждое новое «здесь», например верх, точно так же распадается на множественность сторон, точно так же имеет свой верх, зад и т. д. То «здесь», которое должно быть показано, исчезнет в других «здесь», но эти последние точно так же исчезают; показанное, удержанное и пребывающее есть отрицательное «это», в котором берутся и упраздняются все долженствующие быть «здесь»; это есть единство *многих* «здесь». Предполагаемое «здесь» было бы точкой, но точки, собственно, нет: в то время, как она показывается как существующее, оказывается, что самое это показывание не есть непосредственное знание, а некоторое движение от мнимого «здесь» чрез многие «здесь» в то всеобщее «здесь», которое, подобно тому как день есть простая множественность «теперь», также есть простая множественность «здесь» *.

Ясно, что эта диалектика чувственной уверенности есть не что иное, как простая история ее движения или ее опыта, и что сама чувственная уверенность есть не что иное, как эта история. Поэтому и само натуральное сознание всегда доходит до этого результата, составляющего истину чувственного опыта, натуральное сознание само испытывает этот результат, но сейчас же его забывает и начинает движение сначала. Должно удивляться, когда против *этого* опыта выставляется в виде всеобщего опыта, или же как философское утверждение, или даже как результат скептицизма такое положение: реальность или бытие внешних вещей как *этих*, или чувственных, имеет абсолютную истину для сознания. Утверждающие это сами не знают, что говорят, не знают, что говорят противоположное тому, что хотят сказать. Истина чувственного «этого» для сознания, говорят, доказывается всеобщим опытом; напротив, всеобщий опыт показывает прямо противоположное; всякое сознание само тотчас же упраздняет такую истину, как, например, «здесь

* Hegel, ibid., SS. 76—79[11].

дерево» или «теперь полдень», и высказывает противоположное — «здесь не дерево, а дом» и т. д., и то, что в этом новом, упраздняющем первое утверждение, является опять как только указание чувственного «этого», снова тотчас же упраздняется сознанием, и во всем чувственном опыте поистине испытывается только то, что мы и видели, именно «это», как *всеобщее* или противоположное тому, что тем утверждением признается за всеобщий опыт.

«При этом обращении ко всеобщему опыту можно вспомнить и практическую сторону дела. В этом отношении тем, кто утверждает за реальностию чувственных предметов абсолютную истину и достоверность, можно сказать, что им следует еще пройти низшую школу мудрости, именно древние элевсинские мистерии Деметры и Вакха; ибо посвященный в эти таинства доходит не только до сомнения в бытии внешних вещей, но и до отчаяния в оном и частию сам на деле обнаруживает их ничтожество, частию видит, как оно обнаруживается. Так же и животные не исключены из этой мудрости, но, напротив, оказываются весьма глубоко в нее посвященными, ибо они не останавливаются пред чувственными вещами, якобы безусловно сущими или реальными, но, отчаиваясь в этой реальности и с полною уверенностию в их ничтожестве, прямо бросаются на них и пожирают их, и вся природа торжествует вместе с ними и празднует эти явные таинства, научающие, что есть истина чувственных вещей» *.

XXIX

Пояснения к предыдущей главе (критика отвлеченного реализма с точки зрения общего сознания); предварительное понятие об истине; истина факта; истина вещи; истина природы вещей.— Переход к натурализму

Мы видели внутренние противоречия, открываемые логическим мышлением, в собственных показаниях чувственного опыта. В силу этих противоречий непосредственная действительность единичного факта сама себя отрицает и переходит в истину всеобщего. К тому же самому результату приводят нас и другие совершенно простые и общепонятные соображения, которые вместе с тем могут служить к пояснению того чисто диалектического и потому не

* Hegel, ibid., SS. 79—80 [12].

для всех ясного хода мыслей, который изложен в предыдущей главе.

Когда мы ставим вопрос об истинном знании, то, очевидно, мы должны уже иметь некоторое предварительное понятие об истине, так как иначе мы не знали бы, о чем мы спрашиваем, не знали бы, чего нам искать, а так как, с другой стороны, мы еще ничего не можем знать о содержании истины, так как иначе мы не ставили бы и вопроса, то необходимо предположить, что наше предварительное понятие об истине должно иметь характер чисто формальный, то есть должно представлять собою только самый общий признак истинности: не зная, *что есть* истина, мы должны знать только, что *может быть* истиной и что не может, так как иначе мы не имели бы совсем никакой точки опоры в нашем исследовании о том, что есть истина, и самое это исследование было бы совершенно невозможным.

Этот необходимый формальный признак истинности, как предваряющий всякое исследование, не должен заключать в себе совершенно никакого содержания, никакого постороннего, привходящего определения, он должен представлять собой чистую, пустую форму истины. В чем же состоит эта форма, что можем мы предполагать в истине и чего от нее требовать прежде всякого исследования? Очевидно, только то, что уже заключается в самом вопросе, именно: ставя вопрос об истине, мы подразумеваем истину, а не что-нибудь другое, то есть, иными словами, мы требуем, чтоб истина была *тождественна с собой,* была себе равною, или не противоречила себе, так как в противном случае мы не будем знать, о чем мы говорим. В этом требовании тождества, или равенства себе, уже заключается implicite требование *единства.* Ибо хотя мы допускаем возможность многих истин, но только под тем условием, чтобы то, что делает их истинными (causa formalis истинности), было одинаково во всех, или было одно и то же во всех, так как в противном случае, то есть если бы то, что есть истина в одном, не было бы истиной в другом, или, что то же, если в одном истиною было одно, а в другом — другое, то истина не была бы тождественна с собою; если же она должна быть тождественною, то, следовательно, она должна быть и единою.

Итак, в силу необходимого предварительного понятия об истине или, точнее, о форме истинности вообще, мы должны требовать от истины, как такой (безусловной истины), чтоб она была тождественною с собою (себе равною) и внутренно единою. Спрашивается: удовлетворяет ли этому требованию то понятие об истине, которое утверждается

отвлеченным реализмом? Согласно этому понятию, мы должны искать истину вне нас, в бытии реальных предметов, то есть вообще в том, что мы называем в совокупности внешним миром. Истинным признается здесь самое бытие этого мира не как мыслимое нами (от себя), а как данное нам (отвне). Но действительное бытие этого мира не дается нам непосредственно в своей совокупности: как непосредственное оно дается нам только в единичных *фактах*, которые, таким образом, и составляют первоначальную истину нашего знания.

Истинно то, что имеет фактическую действительность, это истинно потому, что это факт, а не вымысел. Хорошо. Но что ручается мне, что это есть факт, а не вымысел, то есть в чем, собственно, состоит фактическая достоверность данного утверждения? Не в том ли, что утверждаемое мною сознается мною как независимое от меня, от моей мысли и воли: это совершается помимо меня, хотя и предо мною, я не выдумываю, но испытываю это. Но я точно так же испытываю и все то, что я вижу во сне; я не выдумываю этого по произволу, не от меня зависит видеть этот, а не другой сон; и если в бодрствующем состоянии я подвержен галлюцинациям, то я точно так же невольно испытываю их, и они имеют для меня такую же обязательность и неизбежность, являются помимо меня, хотя и предо мною. Если, таким образом, всякая галлюцинация имеет для меня такую же фактическую действительность (так же мало есть мой вымысел), как и всякое другое явление, которое признается объективно реальным, и если тем не менее полагается коренное различие между этим последним и галлюцинацией, то, очевидно, основание для такого различия, или критерий объективной реальности, уже не может заключаться в области непосредственного сознания, объективная реальность не может совпадать с непосредственною чувственною достоверностью (ибо такою достоверностью обладает и галлюцинация не менее всякого другого явления). В случае галлюцинации я испытываю действительность этого явления, и тем не менее я не признаю его объективной реальности. Почему же, в чем тут полагается различие? В том, очевидно, что галлюцинация приписывается условиям моего индивидуального бытия, мне одному в данном случае присущим, в силу чего галлюцинация и имеет действительность только для меня одного, тогда как объективным явлением мы называем то, что, имея одинаковую действительность для различных индивидов, для всех поставленных в те же внешние условия, тем самым показывает свою независимость от исключительных индивидуальных

условий единичного субъекта. Действительность галлюцинации или сновидения признается мнимою или ложною потому, что она существует только *для одного*, и, таким образом, необходимым признаком настоящей, подлинной действительности, соответствующей истинному знанию, полагается ее существование *для всех:* истинно есть не то, что испытывается как действительность, но то, что испытывается как действительность *всеми*, или что имеет действительность (действительно существует или, точнее, может существовать) одинаково *для всех*.

Требование, чтобы предмет истинного знания, то есть истинно сущее, имел действительность для всех, прямо вытекает из единственного a priori нами поставленного требования — чтоб истина была равна самой себе. В самом деле, если бы мы признали одинаково истинным и утверждение человека, имеющего галлюцинацию, и противоположное утверждение человека здорового, то оказалось бы два истинных утверждения, друг друга исключающих (ибо один утверждает действительное бытие в данный момент и в данном месте такого предмета, существование которого отрицается другим), и, следовательно, истина была бы неравна самой себе. Для избежания такого противоречия необходимо, таким образом, чтоб истинным признавалось лишь утверждение, относящееся к такой действительности, которая одинаково существует или одинаково испытывается всеми и относительно которой, следовательно, утверждение одного не может противоречить утверждению другого.

Но равенство себе, или внутреннее тождество истины, требует еще большего.

«Теперь второй час пополудни». «Я сижу у окна за письменным столом». Вот утверждения, выражающие несомненно объективные факты, действительность которых одинаково существует для всех находящихся в той же внешней сфере. И, однако, можно ли признать подобные объективные факты настоящим предметом истинного знания, можно ли признать, что подобные утверждения составляют содержание истины? Нет, если только допущено, что истина должна быть равною себе. Дело в том, что действительность подобных фактов, как было подробно показано в предыдущей главе, есть нечто по природе своей изменчивое и в этом смысле случайное; а потому и утверждения, выражающие эту действительность, никак не могут оставаться себе равными, а следовательно, не могут быть истинными в настоящем, безусловном смысле этого слова. «Я сижу за письменным столом» — этот факт объективно действительный и постольку истинный: но вот я встал, и эта

истина сделалась ложью. «Теперь второй час» — через час это утверждение будет ложным. Если же, как это несомненно, истина, будучи *себе равною,* должна оставаться всегда *себе верною* и не может вступать с собою в противоречие, а следовательно, и известное утверждение, будучи истинным, *никогда* не может превратиться в ложное, то отсюда ясно, что для истинного знания еще недостаточно объективной реальности (существования для всех в данный момент) его предмета, а необходимо еще его *постоянство* или *пребывание,* то есть чтоб он существовал не только *для всех*, но и всегда. Таким образом, предмет истинного знания, или содержание истины, есть не изменяющееся явление или *факт*, а пребывающая *вещь* (субстанция).

Признавая (в принципе реализма) предметом истинного знания внешний мир, мы должны придавать значение истинного бытия не фактам, в этом мире совершающимся, а вещам, его составляющим. Этих вещей, составляющих внешний мир, представляется непосредственному воззрению неопределенное множество, и каждая вещь в этом бесконечном множестве полагается как отдельно существующая. Но могут ли вещи в этой своей отдельности составлять предмет истинного знания? Так как этих вещей бесконечное (неопределенное) множество, то в таком случае мы имели бы бесконечное (неопределенное) множество отдельных предметов истинного знания, или, другими словами, мы имели бы бесконечное (неопределенное) множество истин. То, что утверждалось бы о каждой вещи, как пребывающей (субстанции) в ее отдельности, было бы истиной, и, таким образом, мы не имели бы одной себе равной истины, ибо эти утверждения по различию вещей были бы различны, а относясь к *отдельным* вещам, могли бы не иметь между собой и никакой связи.

Итак, бытие вещей в их отдельности не может составлять предмета истинного знания; мир, как множественность отдельных вещей, не может составлять содержания истины. Одно бытие вещи, хотя бы и постоянное, пребывающее, еще не составляет ее истины; так как истина должна быть *единою* и себе равною, то истинным в вещах может быть только то, в чем они равны между собою, что у них всех есть единого и общего. Другими словами, предмет истинного знания есть не вещь, в отдельности взятая, а общая *природа* всех вещей; и если предмет истинного познания есть внешний, реальный мир, то не как простая совокупность вещей, а как *природа вещей.*

Признавая с точки зрения реализма настоящим предметом истинного знания внешний, реальный мир, мы не мо-

жем, однако, как было показано, приписывать истинное бытие этому миру в его непосредственной, испытываемой нами действительности, в изменчивом и сложном многообразии его частных явлений.

Если б искомая нами истина была тождественна с этою окружающею нас действительностью, то наше реальное знание, непосредственно относящееся к этой действительности, исчерпывало бы собою всю истину, и самый вопрос об истине, как о чем-то особенном и требующем изыскания, не имел причины существовать, истина была бы тогда у нас под руками, и незачем было бы искать ее. Но в том-то и дело, что эта наша наличная действительность не имеет сама по себе необходимого признака истины; она не равна или не довлеет себе, она является как нечто случайное, изменчивое и производное и требует, таким образом, своего объяснения из другого как своего основания; как нечто частичное, незаконченное, она требует восполнения этим другим, требует своего целого. Эта видимая действительность, то, что мы в совокупности называем реальным миром, есть, таким образом, лишь *данный* предмет истинного знания, то, что требуется объяснить, задача для разрешения. Ключ этой задачи, *искомое,* а не данное нашего знания, и есть то, что мы называем истиной. Эта последняя, как мы знаем, не ограничивается простою действительностью; чтобы быть настоящею, безусловною истиной, она должна иметь не только характер *неизменности*, или постоянства, отличающий ее от преходящей, текущей действительности фактов, но также еще и характер *всеобщности*, или универсальности, отличающий ее от частичной, дробной, хотя бы и пребывающей, действительности единичных вещей. Вещи имеют истинное бытие не в своей отдельности, а равно и не в своей внешней совокупности, а в своей *единой основе*, общей для всех, и, таким образом, предметом истинного знания является *природа вещей.* Принцип реализма получает, таким образом, ближайшее определение как принцип *натурализма.*

XXX

Элементарные формы натурализма; стихийный натурализм, гилозоизм. Требование точного определения природы как общей основы бытия

Реализм в своей общей, чисто отвлеченной форме не только полагает предмет истинного знания во внешнем мире, но и всю истину ограничивает одним простым данным

внешнего бытия, о котором нас извещает непосредственная чувственная уверенность. Но это простое внешнее бытие, или реальность, как такая, оказывается, как мы видели, совершенно неуловимою для мыслящего ума: она ускользает от него, как только он хочет подвести ее под непреложную форму истины.

Понятие истины не покрывается понятием реальности: недостаточно, чтобы предмет был реален: форма истины требует еще от него постоянства (пребывания) и всеобщности. И если, не оставляя почвы реализма *, мы будем попрежнему полагать предмет истинного знания во внешнем, реальном мире под формами пространства и времени, то и в этих формах мы должны будем признать истинно сущим лишь то, что является в них как всеобщее: мы называем истинным или истинно сущим не то, что существует здесь и теперь, а то, что есть *везде* и *всегда.* Таким образом, истинное знание будет относиться не к простой действительности вещей, а к их неизменной и единой природе. При этом мы не покидаем точки зрения реализма, так как истина остается здесь все-таки за внешнею, независимою от познающего субъекта реальностью, и мерилом истинности нашего познания остается соответствие его со внешним предметом; но только самый этот предмет, сама внешняя реальность, понимается, согласно необходимому условию истины, как всеобщая, или как природа вещей, и, таким образом, принцип реализма не упраздняется, а находит лишь свое определенное содержание в принципе натурализма.

Итак, истинно сущее и предмет истинного знания есть природа вещей. Хотя со словом «природа» соединяются весьма разнообразные значения, но когда говорится о природе вообще, безо всякого ближайшего определения (то есть о природе вещей, а не о той или другой вещи), то всегда разумеется некоторое существенное и в себе единое начало, производящее из себя все вещи; с этим согласно и этимологическое значение слова «природа» (natura, φύσις), указывающее в ней начало произведения или *порождения* вещей. Так как природа все из себя производит, то мы находим в ней основание всех вещей: она есть их единая общая *основа.*

Но, определяя природу как общую основу, из которой происходят все вещи, мы определяем ее только относительно другого, именно по отношению к тому, что из нее проис-

---

* Под реализмом я разумею вообще то воззрение, которое по принципу ограничивает истинное бытие одною внешнею реальностью. Ввиду неустановленности философской терминологии я признаю достаточным это простое указание моего словоупотребления.

ходит. Но что она такое сама в себе, какое дадим мы ей положительное определение?

Этот вопрос: что есть производящее начало (ἀρχή) вещей — был, как известно, первым вопросом, который задала себе философская мысль в самом начале своего самостоятельного развития, в Древней Греции, в школе ионийских натуралистов. И замечательно, что когда в эпоху Возрождения в Западной Европе самостоятельное философское мышление пробудилось вновь от долгого сна средневековой схоластики, то первый вопрос, к которому это мышление обратилось, был тот же самый вопрос о природе, или производящем начале вещей; и не менее замечательно. что в обоих случаях (т. е. и у ионийских натуралистов, и у сродных с ними философов эпохи Возрождения) ответы на этот вопрос были или совершенно тождественны, или по крайней мере очень близки, так что каждый из ионийцев находит свое соответствие в одном из этих новых натурфилософов. Так, если Фалес Милетский признавал производящим началом всякого бытия воду, то такое же значение придавал воде голландский натурфилософ Ван-Гельмонт; если Гераклит Эфесский считал всеобщею основой огонь и из периодического возгорания и потухания, сгущения и разрежения (ἀναθυμίασις) этого мирового огня объяснял все существующее, то подобным же образом Бернардин Телезий сводил все бытие природы к взаимодействию тепла и холода как начал расширения и сжатия, а Франциск Патрицци признавал природным началом вселенной свет; и как, наконец, Анаксимен Милетский и Диоген Аполлонийский определяли природное первоначало как тончайший воздух, так подобно этому мы находим у Джордано Бруно утверждение, что основной вид универсальной природы, из которого проистекает все остальное, есть эфир, ближайшим видоизменением коего является наш воздух *.

---

* Против указанной аналогии можно возразить, что названные философы начала новых времен не были представителями чистого натурализма, но со своими натуралистическими философами в значительной мере соединяли мистический и идеалистический элемент; так, Джордано Бруно был пантеист, Патрицци держался идеализма в неоплатонической форме, Ван-Гельмонт (живший несколько позднее, но по характеру своих воззрений, как ученик Парацельза, примыкающий к философам эпохи Возрождения) был последователем мистической алхимии. Но ведь точно так же и ионийские философы не были (и не могли быть) *чистыми* натуралистами, о чем, между прочим, свидетельствует известное изречение, приписываемое Фалесу: все полно богов. Дело в том, что начинающая философская мысль, как древняя, так и новая, не могла еще представлять той чистоты отвлеченных принципов, какую мы находим в последующем развитии, в котором эти принципы вполне выделяются и обособляются. Но если тем не менее несомненно, что ионийские философы преимущест-

Все эти учения, производящие все существующее из воды, или воздуха, или огня, как первоначальных простых стихий, кажутся, конечно, весьма наивными с точки зрения современной науки, которая знает, что вода вовсе не есть первоначальная стихия, а сама состоит из кислорода и водорода, которая также знает, что воздух есть лишь механическое соединение кислорода, азота, углекислоты и водяных паров, а огонь не что иное, как химический процесс окисления. Но различие космогонических представлений между этими старыми учениями и новейшею наукой вовсе не так велико на самом деле, как это кажется на первый взгляд. Так, нельзя не видеть, по справедливому замечанию одного историка философии, близкого сродства между учением Фалеса о происхождении всего из воды и Канто-Лапласовою теорией, по которой солнечная система (а по аналогии и остальные миры) образовалась постепенно через сгущение первобытного парообразного вещества. Точно так же можно указать на близкое соответствие между тем значением, какое имеет огонь в учении Гераклита, и той ролью, какую занимает теплота в научной теории Томсона и Клаузиуса *.

Но если, таким образом, натуралистические воззрения начинающей философии вовсе не были лишены научного смысла, то, с другой стороны, невозможно не видеть их неудовлетворительности в качестве ответов на общий философский вопрос о едином и природном начале всего существующего. Ибо одно уже то обстоятельство, что каждое из этих воззрений находит основания, чтобы в противоречии с остальными определить природное начало по-своему,

---

венно занимались вопросом о производящей природе вещей — недаром же их называли «физиологами» и недаром же Аристотель приписывает им познание лишь одной материальной причины сущего[13]; точно так же невозможно отвергать, что и в большей части философских учений эпохи Возрождения преобладал натуралистический элемент, в силу чего эти учения и составляли первую сильную реакцию против средневековой теологии, для которой природа, как область греховного и преходящего бытия, не имела никакого положительного интереса и значения. Достойно также замечания и то обстоятельство, подтверждающее нашу аналогию, что как ионийские натурфилософы, так равно и соответствующие им натурфилософы новых времен наряду с философией в тесном смысле много и небезуспешно занимались частными физическими науками: астрономией, механикой, физикой.

* В этом отношении вышеупомянутые философы эпохи Возрождения могут рассматриваться как связующее звено между древнегреческой натурфилософией и современной наукой; в особенности это можно сказать о натурфилософском учении Бернардина Телезия, занимающем среднее место между гераклитовскою метафизикой огня и новейшими научными теориями теплоты как одной из главнейших форм мирового движения.

показывает недостаточность этих воззрений, в отдельности взятых. В самом деле, если есть одинаковая возможность определять природное начало то как воду, то как огонь, то как эфир и т. д., то очевидно, что оно не может быть исключительно ни тем, ни другим, ни третьим. Если же мы предположим, что оно и есть и то, и другое, и третье, то мы потеряем его единство, которое, однако, необходимо для того, чтобы признать это начало истинно сущим, поскольку требование единства заключается в самой форме истины; и в таком случае нам придется искать этого единства где-нибудь помимо этих материальных стихий. Так, мы и на самом деле видим, что те философские учения, которые, не находя возможным остановиться на одной из материальных стихий как на общем первоначале, допускали множественность природных начал, должны были наряду с ним признать особое, неоднородное им начало единства. Так, Анаксагор, который допускал в природе неопределенную множественность элементов, представляющих каждый одно известное качество (так называемая гомэомерия), рядом с этим материальным множеством разнородных стихий признавал идеальное начало единства — Νοῦς (ум); точно так же Эмпедокл, допускавший четыре материальные стихии, должен был искать вне их объединяющего начала, которое он назвал (Φιλία) любовь. Но эти представления духовного свойства выводят уже нас из области натурализма; оставаясь же в этой области, мы должны находить единство в самой природе. Она сама должна быть единым началом, а не чем-нибудь в ней. Ее единство, как мы видели, не может представляться одним каким-нибудь частным, качественно определенным элементом, ибо каждый такой элемент, по самому определению своему различаясь от других, тем самым предполагает их вне себя и тем дает место множественности. Но если, таким образом, природа, как единое, не выражается никаким качественным определением, то не есть ли она по существу своему неопределенное или беспредельное? К такому заключению пришел, как известно, один из ионийских философов, Анаксимандр, который, отвергнув все ограниченные представления о первоначальной природе, смешивавшие ее с тою или другою стихией, назвал эту первоначальную природу τὸ ἄπειρον, то есть неопределенное или беспредельное.

Единою первоначальною природой, из которой все происходит, может быть только общая неопределенная основа всех стихий. Этой единой материальной основе всего существующего, порождающей из себя всякую жизнь,— этой всеобщей матери-природы (materia от mater) естественно

приписать все живые силы бытия, представлять ее как нечто живущее и одушевленное. Такое воззрение, оживотворяющее материальную природу и потому называемое гилозоизмом (от ὕλη — материя и ζωή — жизнь), является одною из наиболее выдающихся форм натурализма *. Насколько это воззрение состоятельно само по себе, то есть насколько верно представление о природе как живом одушевленном существе,— это мы увидим впоследствии; теперь же мы должны лишь заметить, что хотя бы основное представление гилозоизма и было верно само по себе, но во всяком случае оно является не соответствующим исходной точке натурализма и потому в смысле воззрения натуралистического лишено логических оснований.

В самом деле, натурализм имеет своею исходною точкой принцип реальности, будучи лишь ближайшим определением реализма. Областью истинного бытия признается здесь внешний мир: истинно то, что есть вне познающего субъекта, как такого; характеристическим признаком подлинного бытия остается и здесь (в натурализме) та же внешняя реальность, только не как частная, а как всеобщая. Но если, таким образом, то, что признается натурализмом как истинно сущее, именно общая природная основа, или материя всех вещей, ограничивается исключительно внешним миром и есть для субъекта нечто по необходимости внешнее, то и доступна она может быть субъекту лишь чрез внешнее восприятие, он может узнать о ней только из внешнего опыта; но внешний опыт, как такой, ничего не говорит нам и не может говорить ничего о душе и внутренней жизни природы; эти понятия берутся нами из нашего внутреннего, психического, а не физического опыта, и потому применение их к природе является с точки зрения реализма совершенно неосновательным. С этой точки зрения взгляд на природу, основанный не на объективном

* Оживотворение природного начала, или гилозоизм, естественно, соединяется и с теми элементарными формами натурализма, о которых мы говорили выше; ибо хотя в этих последних производящим началом всего признается не целая природа, как такая, а только одна из ее стихий, но и этой особенной стихии приписываются здесь обыкновенно свойства существа одушевленного и даже разумного. Вообще никакому сомнению не подлежит, что когда древние натурфилософы говорят о воде или огне как мировых началах, все из себя производящих, то они разумеют под этим не ту воду, которую мы пьем, и не тот огонь, на котором мы варим себе кушанье. Из сказанного ясно, что нельзя провести никакой определенной границы между стихийным натурализмом и гилозоизмом; ибо как первый приписывает первоначальной стихии свойство общей природы, так, с другой стороны, гилозоизм, оживотворяя природу, представляет ее как некоторою определенною формой бытия преимущественно пред другими.

восприятии вещей, а на субъективных представлениях духа, есть не более как фантазия и вымысел.

Но если, таким образом, гилозоистические представления не могут быть здесь допущены, то какое же понятие о природе (как едином или общем начале) должны мы себе составить, оставаясь на почве реалистического натурализма?

XXXI

Соответствие между общею основой сущего и общею основой чувственного познания. Осязание как основа всех ощущений. Осязаемое или непроницаемое вещество как общая основа бытия

Природа вещей есть то, что есть единое во всей множественности вещей. Когда мы говорим просто о природе вещей, то мы, очевидно, разумеем, что все вещи имеют одну и ту же природу; но так как вещи представляют нам бесконечную множественность качественно различных форм, то, следовательно, единая природа вещей не может состоять в качественных формах.

Приписывать многообразию этих форм, составляющих наш действительный, конкретный мир, значение подлинной природы, или истинно сущего, противоречило бы не только требованию всеобщности, как необходимого условия истины, но также и элементарному требованию *объективной* реальности. В самом деле, многообразное содержание нашего непосредственного, чувственного опыта, взятое в своей конкретности, не только лишено, как мы прежде видели, характера универсальности (поскольку оно всегда представляет нечто частное и единичное, а не всеобщее), но оно не имеет также и независимой объективной реальности, ибо все воспринимаемые нашими чувствами качества предметов, как-то: цвета, звуки и т. п., обусловлены познающим субъектом, как видящим, слышащим и т. п., и, следовательно, представляют собою не подлинное бытие вещей самих по себе, а лишь их относительное бытие, их бытие для другого, то есть для познающего субъекта. Очевидно, в самом деле, что если цвета, как такие, существуют только для зрячего и звуки, как такие, только для слышащего и т. д., то, следовательно, если бы не было этого видящего и слышащего, то есть если бы не было субъекта, обладающего многоразличными способами чувственного восприятия, то и сами вещи не могли бы обнаруживать того многоразличия чувственных качеств, в которых они нам являются; так что все

это разнообразие чувственных форм и качеств, будучи обусловлено воспринимающим субъектом и существуя лишь в его ощущении, есть лишь субъективная и относительная, а не объективная и безусловная реальность. Значение этой последней может принадлежать только общему субстрату всех чувственных качеств, той «вещи в себе» (Ding an sich), которая своим воздействием на субъект производит в его восприятии все эти качества, как его собственные ощущения. Этот субстрат всех чувственных свойств, то, что есть единое общее во всей множественности форм и что есть пребывающее в потоке изменений, общая основа вещей, на которой ткутся многоразличные узоры форм и явлений, есть то, что называется материей. Но если, таким образом, единая природа вещей определяется как материя и натурализм переходит в материализм, то это будет простою заменой одних слов другими до тех пор, пока мы не определим, в чем, собственно, состоит, каким точным, наглядным признаком выражается эта общая основа вещей, называем ли мы ее природой или материей.

Истина в реальности как всеобщей. Если реальность, как такая (всякая реальность), познается во внешнем, чувственном опыте, то реальность как всеобщая, очевидно, должна познаваться в том, что есть общего или единого в чувственном опыте, или что одинаково присутствует во всяком таком опыте. Другими словами: если всякая реальность есть то, что ощущается, то реальность всеобщая (природа, материя) есть то, *что ощущается во всем*. Согласно общему предположению реализма, источником истинного, предметного знания может быть только внешний опыт, и если, с другой стороны, как мы видели, *частное содержание* этого опыта имеет лишь субъективную реальность, то, следовательно, необходимо допустить, что показателем предметной реальности служит лишь *общая основа* внешнего опыта, то есть, другими словами, что общей основе ощущений соответствует истинное бытие ощущаемого или общая основа вещей. Но общая основа всех ощущений есть осязание, как чувство соприкосновения с предметом, сопротивления или непроницаемости предмета, в каковом чувстве мы извещаемся о предмете как внешнем или реальном. В самом деле, субъект может ощущать что-нибудь другое как внешнее или реальное, лишь поскольку это последнее само дает о себе знать, то есть аффицирует его, поскольку оно с ним встречается (сталкивается), то есть является границей его субъективного бытия; чтобы признать что-нибудь внешним или реальным, то есть от него самого независимым, субъект должен, очевидно, испытать его сопротивле-

ние; то есть для всякого ощущения реальности необходимо взаимодействие ощущающего и ощущаемого, необходима, говоря геометрически, их смежность, которая и выражается психологически в чувстве осязания. Отсюда ясно, что все другие чувства, поскольку в них также ощущается реальность, необходимо предполагают действительное взаимодействие с предметом, то есть осязание.

И не только логически ясно, что в основе всех ощущений, как показателей реальности, лежит осязание, но это несомненно и с точки зрения физики и биологии. Так, если мы возьмем самое высшее и, по-видимому, наиболее далекое от осязания чувство, именно чувство зрения, воспринимающее явления света, то в физическом смысле, как мы знаем, свет есть не что иное, как волнообразные колебания эфира; причем, для того чтобы произошло восприятие света субъектом, необходимо, чтоб эти эфирные волны реально воздействовали на сетчатую оболочку глаза, то есть необходимо их столкновение и, следовательно, соприкосновение с нервною тканью этой оболочки, и, таким образом, чувство зрения в сущности есть не что иное, как осязание эфирных волн посредством особого органа. Точно так же, для того чтобы произошло восприятие звука, как реального явления, необходимо, чтобы колеблющиеся волны воздуха коснулись слухового органа, так что слух является не чем иным, как осязанием воздушных волн в особой части организма. Не менее несомненна необходимость реального соприкосновения слизистой оболочки рта и носа с известными веществами для ощущений вкуса и обоняния, так что и здесь эти чувства, как действительно соприкасающиеся со своим предметом, суть не что иное, как особые видоизменения осязания,— они суть то же осязание, но только имеющее место не во всей эпидерме, а сосредоточенное в слизистой оболочке рта и носа и притом относящееся не ко всем, а только к известного рода телам в известном их химическом и физическом состоянии.

Основное значение осязания подтверждается вполне и биологией. Мы знаем, в самом деле, что на первичных ступенях животного развития из всех чувствительных способностей проявляется одна только способность осязания, частию распространенная по всей органической плазме тела, частию же сосредоточивающаяся в особых, мало, впрочем, специализованных органах, каковы реснички, выдвижные щупальца и т. п. Потом, уже с появлением и развитием нервной системы, из общей массы чувствительного вещества постоянно выделяются и обособляются различные органы чувств, так что первоначальная общая способность

ощущения, при соприкосновении с другими телами, то есть способность осязания, искони присущая всякому организму во всем его составе, переходит чрез постепенное осложнение и дифференцирование во все остальные внешние чувства, которые, таким образом, и являются лишь как специальные видоизменения этой одной основной чувственной способности — осязания.

Если, таким образом, общая основа всех ощущений сводится к осязанию, т. е. к *испытыванию* сопротивления, то общая основа ощущаемого, то есть материя внешних вещей, сводится соответственно этому к способности *оказывать* сопротивление, то есть к *непроницаемости*.

Итак, понятие общей материальной основы, или природы вещей, сводится к понятию бытия, оказывающего сопротивление другому, являющегося непроницаемым для другого и тем свидетельствующего о своей самостоятельной реальности. Истинно-сущее есть бытие осязательное, всегда оказывающее сопротивление другому, следовательно, *непроницаемое* и *неразрушимое*. Таково в точности существенное содержание того, что мы называем веществом. Если поэтому мы скажем теперь, что истинно-сущее есть материя, или вещество, то мы с этим термином будем соединять уже некоторое определенное понятие, и нам предлежит рассмотреть, можно ли остановиться на этом понятии, соответствует ли оно полной истине.

XXXII

Материя как безусловно-единое. Чистый монизм. Невозможность безусловного, или отвлеченного, единства как действительного принципа. Реальность как многое. Переход к атомизму

Материя, определенная признаком непроницаемости, есть бытие, себе равное, пребывающее и единое, и с этой стороны она, по-видимому, отвечает формальному понятию истинно-сущего. Если всякая чувственная множественность имеет лишь субъективное и относительное значение, то материя, как безусловная реальность (чистая материя), есть безусловно единая, нераздельная и непрерывная субстанция. Правда, с понятием вещества мы всегда соединяем понятие протяжения, но здесь (в чистой материи) протяжение также должно быть мыслимо как непрерывное и бесконечное; всякая раздельность и множественность принадлежат нашему восприятию протяженных вещей, а не

самому протяжению, как бесконечному свойству бесконечной материи; как такое, протяжение безусловно едино и нераздельно; но в таком случае в нем не может быть даже различия трех измерений, что и допускалось философами, признававшими единство и бесконечность материального начала (Гейлинкс, Спиноза). Но такое безусловное единое и нераздельное протяжение без трех измерений, очевидно, имеет очень мало общего с обыкновенным понятием протяжения, или пространства, и в сущности есть лишь другое выражение для безусловной простоты, или единства реального бытия.

Итак, материя есть чистое, бесконечное бытие, безусловно простая и единая субстанция. Она всецело заключена в самой себе, и это ее пребывание в самой себе, составляющее ее бесконечность (так как, будучи безусловно в себе, она в силу этого не может быть ничем внешним ограничена, не может иметь предела или конца), обнаруживается для другого, для субъекта, как безусловная непроницаемость. В этом едином, себе равном свойстве заключается вся истина бытия; истинно есть только бесконечная материя, все же остальное, как множественность разнообразных вещей и явлений, имеет лишь мнимое бытие, есть лишь субъективный призрак и видимость. Таково должно бы быть заключение чистого, отвлеченного материализма. Но очевидно, что если вся истина принадлежит материи как бытию единому и нераздельному, то эмпирически существующая множественность вещей и явлений хотя объявляется здесь как только видимость, но эта видимость остается здесь безо всякого основания и объяснения, является чем-то совершенно непонятным, безусловно иррациональным и немыслимым. В самом деле, если подлинно есть только единое, то множественность видимого бытия не может иметь основания ни в этом едином, что было бы прямым противоречием, ни в чем-нибудь другом, кроме него, так как кроме него совсем ничего нет по предположению. Сверх того, легко видеть, что материя, понимаемая как безусловно единое, сведенная к безусловно простому определению непроницаемости, или в себе бытия *, перестает быть материей, поскольку мы под материей разумеем общую основу всех вещей, следовательно, основу множественности, тогда как материя в смысле безусловно единого

---

* Причем должно заметить, что самое это свойство непроницаемости теряет здесь свой определенный смысл, ибо непроницаемым можно являться только *для другого*, а при безусловно едином никакого другого быть не может.

есть не основа, а прямое отрицание множественности,— это не есть ни материя физиков, ни даже протяженная субстанция Спинозы, которая как natura naturans производит из себя мир множественности, как naturam naturatam — это будет «неопределенное» τὸ ἄπειρον Анаксимандра или «единое сущее» элейцев. Но если, таким образом, становиться на точку зрения элейских философов, то придется вместе с ними прямо отрицать все, кроме единого, прямо признать за несуществующее, μὴ ὄν, всю многообразную и подвижную действительность вещей.

Мы напрасно бы старались избегнуть необходимости такого отрицания, ища основания для множественности вещей в познающем субъекте, именно полагая, что субъект, воспринимая единое материальное бытие в силу присущих ему форм познания, превращает это единство сущего во множественность явления. Такое объяснение было бы напрасно, потому что если подлинно есть только единое, то откуда же возьмется сам этот познающий субъект, как некоторое другое, независимое начало, для объяснения того, что не объясняется из единого сущего? На почве натуралистического монизма познающий субъект со своими формами познания, противоречащими единству сущего и каким-то волшебством превращающими истину в обман и призрак,— этот субъект с этими удивительными формами познания является здесь чем-то еще более необъяснимым, чем та действительность, для объяснения которой он должен бы служить. Очевидно, для того чтобы субъект мог превратить истину единого сущего в обман множественных явлений, необходимо, чтобы этот субъект сам находился где-то вне сферы истинно-сущего как единого, но в таком случае это последнее не будет уже единым сущим, так как вне его будет находиться нечто другое.

Итак, для того чтобы быть последовательно верным точке зрения безусловного монизма, необходимо отрицать всякую множественность — субъективную так же, как и объективную. Должно сказать прямо вместе с древними элеатами: «Только сущее есть, несущего же нет совсем, но сущее есть только единое, следовательно, многое не есть сущее, следовательно, многого нет совсем». Но такой вывод, логически неизбежный с этой точки зрения, есть для нее, очевидно, reductio ad absurdum [14]. Такое единое, которое требует отрицания *всего*, не может быть истинным. Истинно-сущее должно заключать в себе положительное основание всего; в противном случае если оно только противополагается всему, как его простое отрицание, то оно тем самым превращается в ничто. Истина должна быть

истиною всего, а не противоречием всему, она должна объяснять, а не отрицать действительность.

Мы требуем, чтобы то, с чем мы соединяем предикат истины, как такой, что мы признаем истинно-сущим по преимуществу, заключало бы в себе основание и, следовательно, объясняло бы из себя или собою все существующее; мы требуем, чтоб истина была истиною всего, и это требование не есть субъективное или производное, но с совершенною необходимостью вытекает из самого понятия истины, из формального признака, обусловливающего это понятие. Этот общий признак состоит, как нам известно, в том, что истина должна быть тождественною с собою, или себе равною. Поэтому то, что мы утверждаем как истину, мы должны утверждать безусловно и безо всякого исключения, везде и всегда; так, если мы признаем, что *только единое есть*, и это утверждение считаем истинным, то мы уже ни в каком случае и ни в каком отношении не должны изменять его, то есть ни в каком случае и ни в каком отношении не должны допускать бытия многого, следовательно, по отношению к чему бы то ни было мы должны утверждать, что оно есть единое и ничего более. Так и поступали элеаты, но тотчас же приходили к противоречию самим себе; ибо действительность многого не может быть устранена простым отрицанием. Многое также есть. В таком случае остается только разделить сферу множественного явления, как бытие неистинное, от сферы единого сущего, как подлинной истины, что и сделал Парменид, написавший даже на этом основании две различные книги [15]: одну — об «истине», где утверждал единое, а другую — о «мнении», где рассматривал многое. Но если допустить эти две противоположные одна другой сферы, в таком случае то, что утверждается как истина в одной, нельзя уже будет утверждать как истину в другой — про явление, как такое, нельзя уже будет сказать, что оно есть единое, ибо явление именно потому и различается здесь от подлинно сущего, что оно есть мнимое, и, следовательно, если мы будем говорить о нем как едином, то мы уже будем говорить не о нем, а об его противоположном, то есть о подлинно сущем, которое и есть единое; таким образом, мы впадем в противоречие самим себе и потеряем определенный предмет речи. Но если поэтому, безусловно противополагая сферу множественного явления, как бытия мнимого, сфере единого сущего, как истинного, мы не можем уже, не противореча себе, утверждать истину одного как истину другого, то, следовательно, здесь истина двоится, перестает быть себе равною, то есть перестает быть истиной.

Итак, истина требует, чтобы мы не признавали сущим только единое, и если, однако, с другой стороны, единство есть непреложное требование той же истины, если истинно-сущее, несомненно, есть единое, то, следовательно, необходимо признать, что это единство не есть отрицательное или отвлеченное, исключающее всякую множественность, а положительное, т. е. заключающее в себе всю множественность; должно признать, что истинно-сущее, будучи единым, есть вместе с тем и многое, т. е., другими словами, должно признать, что оно не есть бытие отвлеченное, а бытие конкретное или цельное. И если мы определили истинно-сущее как материю, то мы должны допустить в материи элементы множественности, т. е., признавая, что материя есть единое по свойству безусловной непроницаемости, или в себе бытия, мы должны признать, что она вместе с тем и многое по числу, т. е. мы должны допустить, что это единое свойство непроницаемости принадлежит множеству отдельных единиц, так что материя является не как непрерывное, а как раздельное бытие, т. е. как слагаемое из множества реальных единиц. Только при таком допущении можно мыслить и самую непроницаемость как действительное свойство, в котором эти многие единицы обнаруживают свое бытие друг для друга, тогда как в безусловно едином непроницаемость, как нечто относительное, не имеет никакого смысла.

Таким образом, из логического требования понятия мы должны вывести здесь тот самый результат, на который большинство натуралистов наводится эмпирическими условиями явлений,— я разумею взгляд на материю, как состоящую из множества раздельных, непроницаемых единиц, реальных точек — так называемых *атомов*, т.е. неделимых. В самом деле, признание сущего безусловно единым отнимает, как мы видели, всякую возможность объяснения существующей действительности, ибо от чистого, отвлеченного единства, очевидно, нельзя перейти ни к какой множественности, если же мы допустим в сущем множественность, хотя бы только количественную, то этим сейчас же представляется возможность объяснять разнообразную действительность явлений во всей ее качественной множественности, ибо это различие качеств может мыслиться как результат различных комбинаций многих, хотя бы качественно и одинаковых, однородных атомов.

Итак, материализм определяется здесь как *атомизм*, и в самом деле, как мы видели, только такая материя может быть настоящею материей всего существующего, понимаемая же иначе, как непрерывное, безусловно единое бытие,

она теряет всякий признак действительной материи и переходит в отвлеченное единство Парменида и Зенона, противополагающееся, а не подлежащее всему существующему, отрицающее, а не объясняющее действительность и представляющее собою такой принцип, на котором невозможно остановиться без внутреннего противоречия.

XXXIII

Атомизм. Отсутствие единства в научных теориях атомизма. Логическое развитие атомизма. Определение атома как действующей силы

Подлинная основа всего существующего есть вещество как совокупность множества отдельных единиц реальности, или атомов. Основанное на этом принципе воззрение, т. е. атомизм, разделяется в наше время большею частью научных исследователей природы — атомизм есть привилегированная философия естествознания. Напрасно мы думали бы, однако, что современный атомизм существует как одна определенная и стройная научная теория. На самом деле нет ничего подобного. Как самые понятия об атоме, так и атомистические построения природы не только различаются соответственно тем частным наукам, к предмету которых они применяются, так что атомы химика суть не то, что атомы физика или механика, но и в пределах одной и той же науки различные ученые предлагают различные теории атомизма: так, например, атомизм Коши не есть атомизм Брио, и теория этого последнего решительно различается от теории Грассмана [16] В то время как одни физики, например Фарадей, следуя за Лейбницем и Басковичем, сводят понятие атома к понятию центра взаимодействующих сил и, отнимая у атома самого по себе всякое протяжение, превращают атомизм в систему чистого динамизма; другие, наоборот, стремятся совершенно исключить понятие силы из атомизма и все свести к механическим толчкам; третьи, допуская силу, как присущую атомам, признают ее только как способность притяжения, тогда как четвертые, следуя физической теории Канта, рядом с силою притяжения признают за атомами и особую силу отталкивания, причем некоторые эту силу отталкивания приписывают исключительно атомам эфира [17]

Такое отсутствие единства в научном атомизме есть обстоятельство довольно замечательное, и я буду еще иметь

случай к нему вернуться. Теперь же я только указываю это обстоятельство как факт, отнимающий у физических теорий атомизма, как противоречащих друг другу, всякое обязательное значение для философа. Впрочем, сами ученые, строящие эти теории, придают им, вообще говоря, только гипотетическое значение. Если, таким образом, ни одна из существующих теорий атомизма не может иметь за себя авторитета физической науки, то нам остается, говоря об атомизме, держаться одного авторитета логической мысли, то есть допускать те или другие определения лишь на основании их логической необходимости.

Мы знаем, что основное свойство, к которому сводится понятие вещества, есть непроницаемость, только это общее свойство можем мы утверждать за веществом на основании внешнего опыта. Непроницаемость есть обнаружение в себе бытия. Вещь имеет собственное существование и потому не может быть упразднена или замещена другою вещью, она оказывает сопротивление всему другому или является непроницаемою для всего другого. Отсюда ясно, что непроницаемость как обнаружение бытия вещи для другого есть свойство относительное и предполагает бытие двух относящихся друг к другу вещей, и если мы, согласно общему принципу атомизма, понимаем все вещество, то есть весь реальный мир как состоящий из множества элементарных вещей или атомов, то необходимо предположить, что они находятся между собою во взаимоотношении, обнаруживаясь как непроницаемые друг для друга. Непроницаемость, таким образом, будет коренным свойством каждого атома, делающим его тем, чем он есть, то есть реальною, имеющею собственное бытие единицей. Но, признавая действительность этого свойства, мы должны будем с логическою необходимостью признать за ними и еще нечто другое. В самом деле, так как атом является действительно непроницаемым, лишь поскольку он оказывает сопротивление действию другого, то, следовательно, необходимо предположить это действие, так как без него не может быть и сопротивления (ибо нечему было бы тогда сопротивляться), а без сопротивления мы не получим и непроницаемости. Если атом оказывается непроницаемым, то есть не пускает другого на свое место, то это очевидно предполагает, что другой стремится занять место первого атома. Так как сказанное, очевидно, применяется ко всем атомам, то необходимо признать, что все атомы, кроме отрицательного свойства непроницаемости, или сопротивления, обладают еще и положительным свойством, в силу которого каждый атом стремится к другому, хочет за-

нять его место; это последнее свойство или способность, присущая атомам, обыкновенно называется притяжением.

Так как ни один атом не может быть упразднен или замещен другим (ибо всякий атом по понятию своему есть нечто безусловное в себе и потому непроницаемое и неразрушимое), то, следовательно, взаимное действие притяжения и сопротивления между атомами должно находиться в некотором определенном равновесии, составляющем общий предел или границу взаимодействующих, и такая общая граница между многими атомами образует для каждого атома некоторую собственную сферу, в силу чего все атомы являются протяженными или пространственными; эта протяженность есть, таким образом, не что иное, как граница сопротивления между атомами, или общий предел их взаимодействия, другими словами, протяженность есть лишь форма непроницаемости. Пространство или протяжение есть лишь результат взаимоотношения атомов, выражение их равновесия или их общая граница — предел их внутреннего в себе бытия и тем самым определенная форма их внешнего бытия, то есть их бытия друг для друга.

Таким образом, и непроницаемость (твердость), и ее форма — протяженность, то есть все то, что составляет наше представление вещества, оказывается не собственною сущностью атомов, а только их отношением, или, точнее говоря, результатом их взаимодействия. Что же такое сами атомы? Они не могут уже быть определены как крайние элементы, последние составные частицы вещества, ибо вещество есть лишь их произведение. Атомы вещественны, то есть тверды и протяженны, лишь в своем отношении друг к другу, в своем соприкосновении друг с другом; сами же по себе, как безусловные единицы, они не могут иметь никакого протяжения, ибо протяжение есть свойство относительное, предполагающее раздельность, следовательно, разграничение с другим, и потому не имеющее смысла в применении к атому, взятому безотносительно, или в себе самом. Но если, таким образом, атомы сами по себе лишены всякой протяженности, то они в пространственном смысле суть математические точки; но математическая точка сама по себе есть лишь нуль пространства, и, следовательно, такое понятие об атоме как математической точке, хоть и совершенно верное, будет лишь чисто отрицательным, выражающим только, что атом сам по себе есть нечто непространственное, но если б атомы были только этим, то есть только математическими точками или нулями пространст-

ва, то из них ничего бы не могло произойти и они не могли бы быть реальными элементами всего существующего, ибо, сколько бы мы таких нулей ни брали и как бы мы их ни комбинировали, ничего, кроме нуля, мы из этого бы не получили; следовательно, для того чтобы быть реальною основой всего существующего, атомы должны быть чем-нибудь в положительном смысле, то есть должны иметь некоторую собственную субстанциальность. Но эта субстанциальность не может быть вещественною, ибо, согласно вышесказанному, основные признаки вещества, именно твердость и протяженность, отняты у атомов самих по себе и все вещественное признано производным, а не первичным. Твердость и протяженность, образующие вещество, существуют, как мы видим, лишь во взаимном *действии* атомов, сами же атомы согласно этому должны быть определены как реальные *причины* такого действия; но реальная причина действия есть то, что мы называем *силою*. Таким образом, собственная субстанциальность атомов, будучи невещественною, должна быть динамическою, а само атомистическое воззрение согласно этому перестает быть механическим материализмом и превращается в чистый динамизм.

Атомы суть не составные частицы вещества, а производящие вещество силы. Не сила есть принадлежность, accidens [18], вещества, как это должен предполагать механический материализм, а, напротив, вещество есть лишь результат сил, или, говоря точнее, общий предел их взаимодействия. Эти силы своим взаимоотношением и своим совокупным действием на познающий субъект образуют всю эмпирическую действительность, весь вещественный, реальный мир, который, таким образом, является не как простая сумма или совокупность атомов, а как их произведение, согласно чему и сами атомы понимаются не как *слагаемые* (пассивные элементы), а как активные *производители* вещественного мира; они суть невещественные динамические единицы, в себе существующие и из себя действующие *живые силы*, или *монады*.

Внешняя реальность, или вещественный мир, есть система деятельных сил — вот результат, к которому нас привела логическая необходимость и который, как сейчас будет показано, имеет роковое значение для всего реалистического воззрения.

XXXIV

Противоречие между динамическим атомизмом и основным принципом всякого реализма. Невозможность опытного познания сущностей. Переход от субстанциального реализма к феноменальному

Подлинное бытие, или собственная самостоятельная действительность, принадлежит только вещественным центрам живых сил — монадам; все остальное есть лишь их произведение, сложный результат их взаимоотношений и взаимодействий, и имеет, следовательно, лишь производное, а не первичное или основное, лишь феноменальное, а не субстанциальное бытие. Не только все богатство частных форм и качеств, данных в чувственном опыте, все многообразие цветов, звуков и образов, но даже и такие общие свойства вещества, каковы протяженность и непроницаемость, имеют лишь феноменальное значение, суть лишь явления, то есть существуют лишь для другого, в восприятии другого, а не сами по себе. Сами по себе существуют и из себя действуют лишь одни динамические атомы, или монады.

Но эти атомы, или монады, не даны нам ни в каком, ни частном, ни общем, опыте, собственное бытие их недоступно исследованиям никакой опытной науки, и признание этого бытия достигается лишь путем логического мышления и имеет, таким образом, чисто умозрительный характер. Эти безусловные центры живых сил представляют, таким образом, собою не физические реальности, а метафизические сущности. Итак, истинное, безусловное бытие принадлежит метафизическим сущностям, физическая же реальность признается здесь лишь явлением, то есть бытием обусловленным, относительным, или просто видимостью, и так как метафизическая сущность, как такая, познается лишь чистым умозрением, то это последнее оказывается здесь источником истинного знания, тогда как реальный опыт, как познающий только видимость, не сообщает сам по себе никакого истинного познания и может иметь только условное, подчиненное значение.

Этот результат, логически необходимый, должен, однако, поразить нас своею неожиданностью, если мы припомним нашу исходную точку. Исходя из принципа реализма, мы начали с признания внешней реальности за безусловное, или подлинное, бытие, соответствие с этою внешнею реальностью нашего познания, или его объективность, признали мы за критерий его истинности, и, следовательно,

внешний, чувственный опыт, в котором мы воспринимаем эту реальность, был для нас единственным истинным познанием; все остальное, т. е. все, что не находится или не дается в чувственном опыте, а полагается нашим собственным умом, признали мы за субъективный вымысел. Затем сам внешний опыт указал нам на вещество как на свое основное, общее содержание, вещество же оказалось по необходимости делимым, причем мы должны были допустить как предел этого деления множественность атомов, которые и оказались образующими элементами вещества. Но анализ атомизма привел нас к понятию атомов как невещественных, динамических единиц или центров живых сил; и само вещество со всею данною в опыте физическою реальностью оказывается лишь феноменом этих невещественных монад, этих метафизических сущностей. Таким образом, в конце концов мы становимся на точку зрения, прямо противоположную той, из которой исходили. То, что принималось за объективную реальность как нечто извне данное,— мир нашего опыта — оказывается лишь субъективным явлением, или видимостью, то же, что отвергалось как субъективный вымысел,— результаты нашего умозрения — оказалось выражением истинно-сущего; внешний, объективный опыт, в котором мы думали находить подлинное бытие внешних вещей, самих по себе, является теперь лишь выражением их относительного, феноменального бытия — их бытия *для нас*, а наше субъективное умозрение, которое считалось лишь источником пустых фантазий, оказалось откровением истинно-сущего, показателем собственной, безусловной сущности вещей; короче сказать, то, что было объективным, стало теперь субъективным, и наоборот; реальность стала видимостью, и вымысел стал сущею истиной.

Очевидно, самый принцип реализма упраздняется этим результатом, и если мы согласимся с этим последним, то мы должны будем отвергнуть всю точку зрения реализма; мы должны будем вместо физической реальности, открываемой внешним опытом и оказавшейся лишь видимостью, принять как предмет истинного знания внутреннюю, метафизическую сущность вещей, до которой мы достигаем лишь путем умозрения. Но прежде чем остановиться на этом заключении, мы должны посмотреть, не представляет ли наша прежняя точка зрения какой-нибудь возможности избегнуть этого рокового для нее результата; и на самом деле, мы легко найдем такую возможность, если вспомним, каким путем мы пришли к этому результату, т. е. к отрицанию реализма. Дело в том, что результат этот, утверж-

дающий права умозрения, сам добыт нами лишь путем умозрения, а так как на почве реализма, на которой мы с самого начала стояли, умозрение не признается за способ истинного познания, то, следовательно, и заключения, достигнутые этим путем, не могут иметь здесь никакого обязательного значения. Положим, логическое мышление заставляет нас признать, что вещество, как такое, не есть самостоятельная реальность, а лишь продукт невещественных, динамических единиц или монад; против этого со стороны реализма всегда можно возразить, что ведь это есть только вывод умозрения, а потому, не оспаривая логической верности этого вывода, можно тем не менее считать его не соответствующим истине, поскольку истина основывается не на заключениях логической мысли, а на данных физического опыта, в физическом же опыте мы никаких невещественных монад, разумеется, не находим.

Итак, оставляя без внимания метафизическое построение вещества из живых сил, мы должны вернуться к тем представлениям о веществе, которые даются нам физическою, на опыте основанною, наукой. Но тут мы встречаемся с тем фактом, который был уже выше указан, именно с совершенным отсутствием единства в научных теориях касательно вещества; ибо хотя огромное большинство ученых согласно в том, что вещество должно быть представляемо как состоящее из атомов, но под атомом разумеются здесь вещи совершенно различные и часто прямо исключающие друг друга; причем некоторые весьма авторитетные физики прямо признают то метафизическое понятие вещества, к которому мы пришли умозрительным путем, именно они видят в веществе продукт невещественных единиц, центров силы и монад, совершенно покидая при таком воззрении почву реализма и внешнего опыта. Этот факт разногласия между учеными в вопросе о веществе может быть объяснен только тем, что хотя частные положения эмпирических наук и основываются на опыте, но в общих теориях своих эти науки не только не чужды умозрения, но и прямо переходят в умозрение, причем различия и противоречия между научными теориями, касающимися одного и того же предмета, натурально объясняются тем, что одни ученые дальше и с большею логическою последовательностью идут по пути умозрения, другие же, опасаясь углубляться в эту мало изведанную ими область, осторожнее держатся у берегов эмпирии.

Но если мы возьмем даже наименее умозрительные из научных теорий, то увидим, что они существенно переходят за пределы внешнего опыта и доступной ему реальности.

Так, в вопросе о веществе если мы остановимся на той наиболее реальной и наименее метафизической теории, признающей вещество состоящим из вещественных же атомов, которые сами по себе обладают протяженностью и непроницаемостью как своими безусловными свойствами и которым сверх того присущи силы притяжения и отталкивания, то при всей логической неудовлетворительности такого понятия — ибо здесь остается совершенно необъясненною возможность мыслить протяжение и непроницаемость как безусловные свойства, то есть свойства, принадлежащие каждому атому самому по себе, а равно необъясненным остается и то, что должно разуметь под выражением «сила, принадлежащая или присущая вещественному атому»,— при всей неудовлетворительности такого понятия об атоме оно во всяком случае есть понятие умозрительное или метафизическое, слишком смелое с точки зрения последовательного реализма. Ибо в нашем реальном, физическом мире, в мире наших опытов и наблюдений, мы не находим совсем никаких атомов, ни протяженных, ни непротяженных; мы находим здесь только делимое вещество и никакого предела его делимости не открываем, а потому и протяжение, и непроницаемость являются здесь вовсе не как безусловные свойства простых, неделимых единиц, а лишь как относительные свойства сложных и делимых тел.

Таким образом, оказывается, что всякое понятие о веществе самом по себе или о его безусловных элементах есть лишь умозрение, т. е. с точки зрения реализма — вымысел, т. е. нечто такое, чем мы, пожалуй, можем воспользоваться для гипотетического объяснения явлений, но чему мы ни в каком случае не имеем права приписывать объективную действительность. Эта последняя принадлежит только тому, что дается нам в физическом опыте, т. е. тому, что, как мы видели, есть лишь явление. Вещи в себе суть лишь метафизические сущности, т. е. субъективный вымысел, объективная же действительность принадлежит лишь явлению.

Реальность оказывается только явлением. Мы действительно (т. е. во внешнем опыте) познаем только явления, и это познание явлений есть для нас единственное истинное познание, мнимое же знание о собственной сущности вещей, или о безусловной реальности, есть пустая фикция, субъективный вымысел. Таким образом, принцип реализма претерпевает здесь некоторое существенное видоизменение или диалектическое превращение. Если первоначально под объективною реальностью, или подлинным бытием, разу-

мелось безусловное, независимое от познающего субъекта бытие вещей самих по себе, а вымыслом считалось то, что не соответствует этому безусловному существу вещей или что привносится познающим от себя, то теперь, напротив, оказывается, что именно то, что в нашем познании представляется как выражение безусловного существа вещей самих по себе, будучи основано лишь на субъективном умозрении, есть не более как вымысел; не вымыслом же оказывается лишь относительное бытие вещей или их бытие, измененное нашим субъектом в явлении. Теперь мы опять возвращаемся к простому, чувственному опыту, но придаем ему уже другое значение: чувственный опыт признается теперь за истинное познание не как *показатель вещей*, а как *производитель явлений*; и если прежнюю форму реализма, которую мы доселе рассматривали и которая ищет предмета истинного познания в независимом от субъекта бытии вещей самих по себе, мы назовем *реализмом субстанциальным,* то достигнутую нами теперь точку зрения, которая признает объективную реальность лишь за относительным бытием вещей как явлений, мы должны назвать реализмом *феноменальным.*

XXXV

Реальность как явление, бытие как отношение, материя как ощущение. Общая характеристика критического реализма и три степени его развития: сенсуализм, отвлеченный эмпиризм и позитивизм

Истинно есть то, что дано в действительном восприятии, что субъект находит существующим: таков общий принцип всякого реализма. Но эта данная в нашем восприятии реальность, выражает ли она собственное существо, субстанцию вещей, или же только их отношение к нашему субъекту, их действие на него и в нем — вот вопрос, который составляет точку разделения между двумя главными видами реализма. Первый вид, различные фазисы которого мы доселе рассматривали и который мы назвали реализмом субстанциальным, решает вопрос в первом смысле, предполагая, что наше восприятие вещей прямо соответствует их собственному субстанциальному бытию, что мы познаем природу вещей самих по себе; каким образом сущность вещей может переходить в наше познание — этот вопрос здесь не разрешается, соответствие нашего познания внешним вещам принимается здесь без исследо-

вания, как нечто несомненное, вследствие чего этот вид реализма и определяется как реализм *догматический*.

Но такой догматизм в области знания является, очевидно, иррациональным, и с развитием философской мысли предполагаемое соответствие нашего восприятия внешним вещам подвергается критике рассудка, которая, исходя из противоположения между нашим субъектом и внешними вещами, показывает, что эти последние не могут сами по себе, субстанциально, перейти в познавательные состояния нашего субъекта, что они могут только так или иначе действовать на него и вызывать в нем те или другие ощущения и представления, выражающие собою отношения этих вещей к субъекту, а не их собственное бытие. Рассматривая все данные нашего действительного познания, эта критика показывает, что все они, по своему субъективному и относительному характеру, как состояния нашего сознания, не суть прямые признаки внешних вещей, не их субстанциальные свойства, а могут лишь выражать бытие вещей *для нас*, их действие на нас и в нас, то есть что все эти данные нашего действительного познания о вещах показывают не то, как эти вещи суть, а лишь как они нам являются, так что мы, собственно, и познаем не вещи, а *явления*, и все то, что дано в нашем опыте и что мы называем реальностью, есть лишь явление. Таким превращением субстанциальной реальности вещей в феноменальную реальность явлений характеризуется этот второй вид реализма, который мы поэтому и обозначили как реализм феноменальный и который, будучи основан на критическом отношении к данным нашего познания, определяется с этой стороны как реализм *критический*.

Простое бытие вещей, их собственные признаки и свойства разрешаются теперь в их отношении к субъекту. Так как предмет может стать чем-нибудь для меня, получит для меня действительное существование, лишь поскольку он находится в том или другом отношении ко мне («быть для кого» и «относиться к кому» есть одно и то же), так как безотносительное его бытие меня совсем не касается и мне недоступно, то, следовательно, все, что дано мне как этот предмет, вся его реальность, все его бытие для меня, о котором только я и могу говорить, состоит в этих его *отношениях* ко мне, к познающему субъекту. Когда я воспринимаю известный предмет, то все его признаки или свойства суть лишь известные отношения его к тем или другим сторонам моего воспринимающего субъекта, к тем или другим моим познавательным способностям; что же такое этот предмет помимо такого отношения ко мне, я не знаю

и знать не могу, а могу только утверждать, что вне этого отношения он не есть *этот* предмет, так что если б у меня не было этих познавательных способностей, то и этого предмета не было бы, а был бы какой-нибудь другой. Разумеется, существо самой вещи не может измениться от изменения моих познавательных способностей, но об этом существе я ничего не знаю и не могу говорить; бытие же предмета, о котором я могу говорить, сводится к отношению между тем неизвестным существом и моими способами восприятия; следовательно, с изменением этих последних изменяется и самое бытие этого предмета. И если догматический реализм различает в познаваемом предмете его преходящие и изменчивые формы от пребывающей *материи*, то реализм критический в последовательном своем развитии не может сохранить такого различия. В самом деле, все действительное содержание этого понятия «материя» сводится, как мы знаем, к свойству сопротивления или непроницаемости, то есть к известному ощущению субъекта; если же под материей захотят разуметь не это явление непроницаемости, а производящую его вещь саму по себе, то должно сказать, что мы об этой вещи в себе, безусловно, ничего не знаем, она есть чистое X, а потому совершенно нелепо обозначать ее определенным термином «материя». Та же материя, которая действительно для нас существует и о которой мы имеем определенное понятие, есть бытие чисто относительное, все содержание которого определяется нашими ощущениями.

Таким образом, если для реализма догматическое «бытие» и «отношение», «реальность» и «явление», «материя» и «ощущение» суть понятия частью противоположные, частью же разнородные и во всяком случае радикально различные, то для критического реализма это различие исчезает: для него бытие разрешается в отношение, реальность обращается в явление, и материя сводится к ощущению.

Безусловная реальность познаваемого, т. е. его совершенная независимость от познающего субъекта, оказывается недостижимою для нашего восприятия. Внешнее бытие предмета, как такое, т. е. как безусловно независимое от познающего, тем самым исключается из пределов познания; поскольку же мы познаем предмет, постольку он перестает быть внешним, потому что входит в формы нашего внутреннего, психического бытия (становится нашим ощущением, нашим представлением и т. д.), и, обусловливаясь этими формами, он, очевидно, перестает быть безусловным. Поэтому если мы, в силу общего принципа

реализма, по-прежнему требуем, чтобы предмет истинного знания был реальным, то мы должны при этом разуметь реальность уже в некотором новом, условном смысле.

На тех степенях реализма, которые были нами прежде рассмотрены, реальность разумелась в безусловном смысле, т. е. как бытие само по себе, в совершенной независимости от познающего субъекта; эта безусловная реальность усматривалась сначала в непосредственном внешнем *факте* (как предмете непосредственной, чувственной уверенности), затем в пребывающем (субстанциальном) бытии отдельной *вещи* и, наконец, в *природе* или общей основе вещей, причем эта общая основа или *материя* определилась окончательно как система элементарных существ, или *атомов*. Во всем этом развитии реального принципа, начинающемся с простого утверждения, что истинно только то, что есть наглядный и осязательный факт, и кончающемся сложною теорией атомов,— во всем этом развитии реализма все внимание обращено исключительно на объективную сторону знания, на вопрос о познаваемом в его истине, и совершенно упускается из виду и забывается необходимое участие субъекта, т. е. познающего, во всяком реальном знании. Всякое внешнее бытие — факта, вещи, природы вещей — может быть нам доступно только в нашем восприятии, в нас и через нас; внешнее бытие может быть нам доступно, лишь поскольку оно не есть внешнее, т. е., другими словами, внешнее бытие, как такое, безусловная реальность, совсем для нас недостижимо, и если мы тем не менее должны сохранить различие между реальным и воображаемым, то нам приходится перенести это различие во внутреннюю сферу нашего субъективного бытия. Если для субстанциального реализма это различие между реальным и воображаемым, или вымыслом, совпадало с различием между субъективным и объективным в смысле независимого от субъекта, так что эта независимость от субъекта и составляла критерий истинной реальности, то теперь, с устранением этой чистой предметности как совершенно для нас недостижимой, мы должны уже в самом субъекте искать критерия реальности. Действительным предметом познания являются только собственные, внутренние состояния самого познающего, потому что и внешние вещи (предполагая бытие таковых) могут быть ему доступны только в этих его внутренних состояниях, и, следовательно, различие реального и воображаемого в нашем познании не может быть различием между внешним бытием предмета и внутренним состоянием субъекта (ибо все для нас есть только внутреннее состояние субъекта),

а может быть лишь различием в пределах самих этих субъективных состояний, то есть различием между одними субъективными состояниями и другими, тоже субъективными. И в самом деле, оставляя в стороне всякую внешнюю предметность (как безусловно непознаваемое) и ограничиваясь одною внутреннею сферой субъекта, мы находим здесь одно, на первый взгляд коренное, различие: некоторые из состояний субъекта являются как только происходящие в нем или им пассивно переживаемые, ему данные, другие же — как им самим непосредственно производимые или вызываемые. И те и другие совершаются в самом субъекте, а не вне его, суть его собственные состояния, но в одних он чувствует себя воспринимающим, в других же деятельным, для первых он есть условие пассивное, для вторых же активное. Состояния первого рода, являющиеся в субъекте помимо его прямого и положительного участия, суть собственно *ощущения* или восприятия внешних чувств, образующие так называемый внешний опыт, которым мы и приписываем характер относительной реальности и объективности по сравнению с внутренними состояниями другого рода, в которых субъект сам проявляет свое собственное бытие, которые непосредственно возникают из самого субъекта и потому представляются как чисто субъективные и совершенно лишенные внешней реальности, каковы наши мысли, желания, фантазии и т. д. Таким образом, хотя внешняя реальность или в себе бытие совершенно нам недоступны и все содержание нашего знания ограничивается нашими собственными состояниями, или нашим внутренним опытом (в широком смысле), но в самой этой внутренней сфере нашего опыта рядом с такими состояниями, которые проявляют действие самого субъекта и потому признаются нами за чисто субъективные, мы находим и такие состояния, в которых субъект является лишь психическою средой и которым мы поэтому приписываем значение внешнего опыта в условном смысле; и эта-то условная, относительная объективность наших ощущений и составляет единственную, доступную нам реальность и единственное мерило истинного знания как реального. Истинным в этом смысле является только то, что может быть в конце концов *сведено к ощущению внешних чувств,* что может быть показано как ощущаемое или испытываемое, а не мыслимое или воображаемое только.

Итак, мы возвращаемся опять к чувственному опыту как единственному источнику реальной истины; но теперь уже чувственный опыт понимается в другом смысле и зна-

чении, нежели прежде. Прежде (по точке зрения субстанциального, или догматического, реализма) чувственный опыт хотя и принимался за основание истинного знания, но не сам по себе, а лишь поскольку он признавался выразителем и представителем внешнего, безусловно независимого от субъекта бытия; чувственный опыт является здесь лишь как простой, безразличный проводник или канал для внешней действительности; если это есть сенсуализм, то сенсуализм наивный, доверчиво признающий за внешними чувствами магическую способность передавать нам самую суть внешних вещей. Теперь же, когда признано, что суть вещей для нас недоступна, единственною реальностью для нас и объективным основанием нашего знания являются наши ощущения, как такие, то есть как данные состояния нашего сознания, и чувственный опыт сам по себе становится основным содержанием нашего знания и окончательным мерилом всякой истины. Здесь мы имеем уже сенсуализм сознательный, сенсуализм в собственном смысле. Если прежде (на первых ступенях догматического реализма) чувственные данные признавались за истину не сами по себе, то есть не как ощущаемые или испытываемые, а лишь как свидетели внешнего бытия или прямые показатели независимой от субъекта реальности, то теперь (в реализме критическом), с устранением этой последней, чувственные данные сами по себе являются как окончательное основание всякой истины; они здесь не свидетели реальности, а сами суть реальность, по крайней мере, единственная для нас доступная реальность; чувственный опыт не проводит только, а содержит в себе всю познаваемую действительность.

Итак, критический (или феноменальный) реализм в силу основного значения, которое имеет для него чувственный опыт, характеризуется прежде всего как *сенсуализм.*

В ощущениях дается нам единственная доступная для нас реальность — реальность явления, в силу чего ощущения или данные так называемого внешнего опыта составляют реальную *основу* истинного знания. Но очевидно, что эта реальная основа сама по себе еще не составляет истинного знания. В ощущении явление существует как простая действительность, но мы знаем, что действительность есть лишь первый признак истины и что одного этого признака для истины, как такой, недостаточно; мы знаем явление как действительное, то есть как существующее в известных наших ощущениях, но вот данное ощущение исчезло, и с ним исчезла и действительность явления, но истина исчезнуть не может; следовательно, познавая явление в его исче-

зающей действительности, мы еще не знаем его истины, которая есть в нем то, что исчезнуть не может, то есть то, что в нем есть необходимого. Итак, для того чтобы знать истину явления, мы не должны ограничиваться одною его простою действительностью, данною в наших ощущениях, а должны узнать это явление в его *необходимости* или его законе, то есть постоянном отношении его к другим явлениям. Но закон явления не дается в непосредственном чувственном опыте, представляющем только его простую действительность; этот закон открывается сложным процессом исследования, который, основываясь на многих повторенных наблюдениях, выделяет путем опытов и различных сопоставлений все случайные отношения между явлениями и находит, таким образом, их постоянную связь или закономерность. Этот процесс исследования, открывающий законы явлений, мы называем вообще научным опытом. Итак, реальное знание, основанное на ощущениях или непосредственном чувственном опыте, настоящее свое осуществление (как истинное знание) получает лишь через опыт научный, и, таким образом, критический (или феноменальный) реализм, будучи в основе своей сенсуализмом, определяется далее как *эмпиризм* (в тесном смысле).

Законы явлений, открываемые научным опытом, определяют постоянные отношения явлений в их сосуществовании и последовательности, или, другими словами, эти законы определяют постоянное и в этом смысле необходимое место, занимаемое известным явлением в известной пространственной группе и известном временном ряду. Но если, таким образом, мы познаем относительную необходимость явлений, то этим, очевидно, еще не удовлетворяется требование всеобщности, составляющей существенный признак истины; чтобы знать явление в его полной истине, мы должны знать его всеобщее значение, то есть его постоянное отношение не к той или другой ограниченной группе или ряду явлений, а его отношение ко всем явлениям, или его место в общей системе явлений.

Итак, мы должны знать общую систему явлений, все разнообразные их отношения должны быть сводимы к одному общему принципу, все частные эмпирические законы должны быть поняты как применения одного общего закона или одной универсальной данной, связывающей все явления, и если научный опыт в каждой отдельной науке познает законы только некоторых явлений или взаимные отношения явлений в некоторой определенной сфере, то для познания общего закона, управляющего всеми явлениями как одной системой, необходимо, чтобы сами отдельные

науки были подчинены одному общему принципу, определяющему их отношение друг к другу, т. е., другими словами, чтобы все отдельные науки были приведены в одну систему: для познания системы явлений необходима система наук, или научная система. Ясное сознание этого требования и наиболее последовательную попытку осуществить его, т. е. создать на эмпирической почве систему наук, соответствующую системе явлений, мы находим в так называемом позитивизме, который, таким образом, и является необходимым последним завершением критического (феноменального) реализма. Этот последний, следовательно, представляет три последовательные и тесно между собою связанные фазиса, три степени в развитии одного и того же отвлеченного начала, из коих низшая требует высших, а высшая предполагает и заключает в себе низшие, так что все три являются необходимыми составными элементами одного общего воззрения. Эта связь может быть выражена в следующих кратких положениях. Единственный предмет истинного, реального познания суть *явления* (общий принцип критического, или феноменального, реализма); но явления познаются, во-первых, в своем простом бытии или *действительности*, какими они являются в непосредственном чувственном опыте, или в ощущениях внешних чувств; во-вторых, явления познаются в своей относительной *необходимости* или законе, открываемом научным опытом, и, наконец, в-третьих, они познаются в своей *всеобщности*, представляемой системою наук, или научною системой. Другими словами, с точки зрения критического реализма, утверждающего истину как явление, мы получаем следующие три друг из друга вытекающие и друг друга восполняющие определения истины: 1) *истина есть действительное явление, данное нам в ощущениях внешних чувств* (сенсуализм); 2) *истина есть необходимый закон явлений, открываемый научным опытом* (эмпиризм в собственном смысле); 3) *истина есть всеобщая система явлений, познаваемая наукою как такою, или системою всех наук* (позитивизм).

Итак, система положительных эмпирических наук заключает в себе высшую, доступную для нас истину, и единственное истинное знание есть знание положительно-научное. В умственной области все, что не имеет положительно-научного характера, должно быть признано за субъективный вымысел. Все понятия о безусловных началах и сущностях, о первых производящих причинах и о причинах конечных, или целях, должны быть отвергнуты как принадлежащие к области, недоступной истинному, то

есть положительно-научному, знанию. Вместо сущностей — явления, вместо причин и целей — законы явлений, вместо трансцендентальной философии — положительная наука — в такой замене принцип реализма находит свое последнее выражение и свое полное торжество, которое здесь, разумеется, есть торжество здравого разума над туманными и бесплодными призраками философствующей фантазии — торжество объективной истины над субъективным обманом. Этот результат, то есть принятие системы явлений за пределы истинного знания, по-видимому, удовлетворяет формальному требованию истины; мир, как система явлений, познаваемая эмпирическою наукою в ее совокупности, по-видимому, представляет признаки реальности (относительной), необходимости и всеобщности. Посмотрим, так ли это на самом деле и может ли последовательный, ищущий истину ум успокоиться в этой хотя и мелкой, но, по-видимому, совершенно верной пристани позитивизма?

XXXVI

Критика сенсуализма. Действительное явление не познается в ощущениях внешних чувств. Действительное явление как продукт умственной деятельности. Переход от сенсуализма к идеализму

В ощущениях внешних чувств, и только в них, познаем мы объективную действительность явления, или явление как объективно-действительное: таково основное утверждение сенсуализма. Здесь говорится об объективной действительности «явления», а не «вещи», то есть разумеется не безусловная реальность, или в себе бытие, признанное недоступным для нашего познания, а только относительная действительность предмета, или его бытие для нас. Итак, действительность явления как предмета для нас познается в ощущениях внешних чувств. Проверим это положение на действительном конкретном примере.

Положим, предо мною сидит известный человек и разговаривает со мною; я вижу и слышу его, он есть для меня действительное, предметное явление. Но если бы мы стали утверждать, что это действительное явление дано мне в ощущениях моих внешних чувств, что я *ощущаю* этого человека, сидящего и говорящего со мною, то мы впали бы в грубое заблуждение. Нам совершенно невозможно ощущать это действительное явление, этого человека, по той

простой причине, что у нас нет такого внешнего чувства, в ощущениях которого нам могло бы быть дано это явление. Правда, у нас есть известные пять чувств (к которым в последнее время психофизиологи, на основаниях, за прочность которых я не поручусь ни в каком случае, присоединяют еще шестое, так называемое мускульное чувство), но в этих пяти или шести чувствах мы имеем, в данном случае, нечто совершенно другое, вполне отличное от этого действительного, для нас существующего явления, от этого человека, сидящего и говорящего с нами. И, во-первых, когда говорится: я *вижу* этого человека, если под словом «видеть» разумеется «иметь зрительные ощущения» (а другого смысла не может иметь этот термин в данном случае), то легко можно показать, что в своих зрительных ощущениях я вовсе не вижу этого человека и вообще никакого предмета не воспринимаю. В самом деле, все зрительные ощущения, все, что может происходить или быть дано в моем чувстве зрения, сводится к различным видоизменениям света, теней и цветов. Так, в данном случае, когда я говорю, что вижу этого человека, все, что я могу иметь при этом в моем чувстве зрения, сводится к ряду световых ощущений; все, что я здесь прямо могу видеть, есть только известное количество цветных пятен и известная игра света и теней. Но все это само по себе не только не похоже ничуть на то действительное явление, которое я имею пред собою в виде этого человека, со мною сидящего и разговаривающего, но и вообще все это, то есть все мои зрительные ощущения сами по себе, нисколько не предполагают и не требуют и не указывают ни на какой действительный предмет, ни на какое объективное явление. Не имея пред собою никакого предмета и даже с закрытыми глазами я могу иметь те же самые световые ощущения, могу видеть различные цветные пятна и даже фигуры, причем я даже и не ищу никакого объективного явления, которое выражалось бы этими ощущениями, а принимаю их в их простом, субъективном значении как мои собственные чувственные состояния и ничего более.

Точно то же и с еще большею очевидностью должно отнести и к утверждению: я *слышу* этого человека. Если под «я слышу» разуметь собственно мои слуховые ощущения, как такие, то есть различные состояния этого моего чувства, то должно признаться, что я так же мало могу слышать этого человека, как и видеть его. Различные звуки, которые я воспринимаю как мои ощущения, то есть как различные состояния и видоизменения моего собственного чувства, не выражают сами по себе ничего объективного и в этом

смысле так же мало имеют общего с этим человеком, как и с этою стеной, и если в данном случае я приписываю их этому человеку как их объективной причине, то для этого я имею, конечно, другие основания помимо самих ощущений, ибо сами эти слуховые ощущения могут быть во мне и действительно бывают безо всякого отношения к какому-нибудь объективному явлению: мне могут слышаться известные звуки и даже определенные сочетания звуков или слова, которые я, однако, никому не приписываю, то есть не придаю им никакого объективного значения, чего, очевидно, не могло бы быть, если бы самый факт ощущения выражал собою некоторое объективное явление или в самом себе заключал ручательство своего определенного, предметного происхождения.

Вообще говоря, так как всякого рода ощущения, какие мы только можем иметь, поскольку они суть субъективные состояния наших собственных чувств, могут происходить в нас, а как показывает опыт, и действительно иногда происходят, безо всякого отношения к какому-нибудь предмету, помимо нас самих, то если, однако, в огромном большинстве случаев мы относим таковые ощущения к известным предметам или принимаем их за объективные явления, за выражения некоторого предметного бытия, для нас существующего, то такое отнесение ощущений к предмету, такое их объективирование должно, очевидно, иметь особые основания помимо самих ощущений, как таких, ибо эти последние имеют сами по себе лишь чисто субъективное бытие (которым мы иногда и ограничиваемся), и самое это отнесение наших субъективных состояний к известному предмету, самое объективирование наших ощущений является, таким образом, как особое, самостоятельное действие познающего субъекта, не вытекающее непосредственно из самого факта ощущений, хотя, разумеется, с ним связанное, им вызываемое и в этом смысле материально от него зависимое.

Собственные мои ощущения, то есть то, что происходит во мне самом, я переношу из себя на другое, ставлю пред собою или представляю. Этот акт психического отталкиванья ощущений или их предметного представления есть, таким образом, особое действие познающего, не заключающееся необходимо в самом факте ощущения, ибо бывают ощущения и не соединенные ни с каким представлением.

Итак, мы, во-первых, имеем ощущения, и, во-вторых, мы объективируем или представляем. В представлении самом по себе мы представляем лишь то, что дано нам в ощущении; само по себе представление есть лишь объек-

тивация непосредственных чувственных данных и в некоторых случаях нашего восприятия — объективных явлений; все дело этим почти и ограничивается. Так, например, если я, идя ощупью в совершенно темных и мне незнакомых комнатах, соприкасаюсь и сталкиваюсь с различными предметами, то все мое представление об этих предметах сводится к простой объективации того сопротивления, которое я здесь ощущаю, тех осязательных ощущений, которые я здесь получаю; вся действительность, здесь для меня существующая, сводится к известному числу твердых и мягких предметов, соответственно количеству и качеству происходящих во мне осязательных и мускульных ощущений. Хотя эта действительность есть уже нечто большее, нежели простая действительность ощущения, так как я здесь не ощущаю только, но и представляю нечто объективное, но самое содержание этого объективного не выходит за пределы простых данных моего ощущения, именно тех простых качеств твердости, мягкости, шероховатости и т. д., которые даны в моих осязательных и мускульных ощущениях.

Но в огромном большинстве случаев существующая для нас действительность, или объективное явление, представляет собою нечто гораздо большее, нежели простую объективацию наших ощущений. Так, в нашем прежнем примере совершенно очевидно, что простое отнесение к предметной причине моих зрительных и слуховых ощущений далеко еще не составит того объективного явления, которое представляется этим человеком, сидящим и говорящим со мною. Если б я в этом случае только объективировал мои различные ощущения, то я получил бы только ряд отдельных предметов, соответствующих этим ощущениям, тогда как на самом деле я имею пред собою один определенный предмет, к которому все различные данные этих моих ощущений относятся как его составные части или элементы; я не только соединяю различные мои слуховые ощущения между собою и отношу их к одному предмету, несмотря на их качественные различия, а равно и все мои зрительные ощущения соединяю между собою в одном предмете, но я сверх того и целый ряд этих мною соединенных и объективированных слуховых ощущений соединяю с таковым же рядом зрительных ощущений, относя оба эти разнородные ряда к одному и тому же предмету, к одному и тому же объективному явлению, к этому человеку, действительно для меня существующему. Такое соединение объективированных ощущений, не вытекающее из их простой объективации, так как я могу объективировать и отдельные ощу-

щения, не сводя их ни к какому конкретному единству, ни к какому цельному явлению,— это объединение ощущений есть, таким образом, новый акт познающего субъекта, отличный не только от ощущения, но и от простого представления. Если мы подвергнем анализу этот новый умственный акт, то легко увидим, что он отнюдь не ограничивается сведением к единству моих настоящих представлений, то есть тех моих представлений, которые происходят из простой объективации моих актуальных, в данный момент мною переживаемых ощущений. Так, в данном примере положим, что я сижу на известном расстоянии от этого человека и не дотрагиваюсь до него; таким образом, мои актуальные ощущения относительно его могут быть лишь зрительные и слуховые, а не осязательные, и тем не менее та действительность, или то объективное явление, которое представляет мне в данный момент этот человек, необходимо предполагает и известные осязательные ощущения, которых я, однако, в данный момент действительно не имею; в самом деле, хотя я и не осязаю этого человека, но его действительность как этого живого человека возможна для меня лишь в том предположении, что я мог бы, приблизясь к нему, осязать его; ибо если б я на мгновение допустил противное, то есть допустил бы, что он совершенно неосязаем и прозрачен, то, без сомнения, я тотчас признал бы его не за этого действительного человека, а за галлюцинацию или привидение. Таким образом, существующая для меня действительность, как объективное явление, необходимо заключает в себе кроме актуальных переживаемых мною ощущений еще известный ряд других возможных ощущений, неразрывно связанных с первыми и входящих вместе с ними в состав одного конкретного предмета, каким он для меня существует или имеет действительность.

Но кроме этой уверенности в некоторых возможных ощущениях, которые неизбежно должны быть мною испытаны при известных условиях и которые, таким образом, являются по отношению к настоящим моим ощущениям как будущие, ибо в данном случае я уверен, собственно, в том, что если я совершу известные действия, то я необходимо получу известные ощущения; так, например, если я подойду к этому человеку и дотронусь до него, то я необходимо *буду* иметь осязательные ощущения,— кроме этого признания некоторых возможных или будущих ощущений в действительность (для меня) данного объективного явления необходимо входит и признание некоторых прошедших ощущений и представлений, также неразрывно свя-

занных с моими настоящими ощущениями в конкретном единстве этого объективного явления; так, если я признаю этот предмет, мною теперь воспринимаемый, за *этого* известного человека, то есть за того же самого, которого я и прежде знал, которого я видел вчера или месяц тому назад, то это, очевидно, возможно лишь потому, что я сохраняю в памяти известный ряд прошедших, мною испытанных ощущений и образованных мною представлений, и, сравнивая эти ощущения и представления с теми, которые я теперь имею, я на основании известных тождественных признаков отношу их к одному и тому же объективному явлению, к этому одному человеку. С настоящею действительностью этого человека для меня неразрывно связана вся его прошедшая действительность, сохраняемая в моей памяти, и вся предполагаемая действительность в будущем. Только под этим условием, только в связи с прошедшим и будущим, то есть с тем, что вовсе не дано и не существует в моих теперешних актуальных ощущениях,— только в связи с этим несуществующим может воспринимаемое мною теперь объективное явление иметь для меня то значение, которое оно в действительности имеет: только прошедшая (не ощущаемая и, следовательно, в смысле сенсуализма не существующая) действительность этого явления, например, этого человека, и его будущая (следовательно, также не ощущаемая и не существующая) действительность ручаются мне за его действительность настоящую, и, следовательно, мы должны признать, что не только действительность этого объективного явления не сводится к ощущениям, а что, напротив, сами наши ощущения получают свое определенное предметное значение лишь от таких данных, которые вовсе не существуют в наших актуальных ощущениях, от данных не ощущаемых, а только мыслимых; и никакому сомнению не подлежит, что при восприятии всякого конкретного явления то, что непосредственно при этом ощущается,— реально-чувственный элемент этого явления — составляет лишь ничтожную его часть, только самую элементарную материальную основу, на которой наш ум созидает свой действительный предмет, это объективное явление.

Итак, целые ряды различных представлений, соответствующих не одним только настоящим ощущениям, но еще гораздо более ощущениям прошедшим, или воспоминаемым, и предваряемым, или будущим,— целые ряды таких представлений соединяются в этом объективном явлении, существующем для меня, имеющем действительный в данный момент, и так как это соединение многих и разнород-

ных представлений не есть их простое сложение или какое бы то ни было внешнее сочетание, а представляет собою одно конкретное цельное явление, существующее для меня зараз в своем единстве и к которому я отношу мои частные впечатления, как им определяемые, то, следовательно, и тот синтетический акт, которым созидается это единство, не может быть простым, механическим сочетанием моих ощущений и представлений, а есть нечто новое и самостоятельное. Данное объективное явление в своей действительности для меня совсем не имеет характера простой суммы или какого бы то ни было отвлеченного произведения из многих элементов, а представляет собою определенное индивидуальное единство или, точнее, определенную *единицу*, и все частные ощущения и представления, связанные в моем сознании с этим единичным явлением, относятся к нему не как самостоятельные элементы, его слагающие, а как видоизменения и проявления, его выражающие. Но более того: сами мои ощущения и представления получают для меня определенное объективное значение и действительность лишь потому и поскольку они относятся к этому единичному конкретному явлению, которое, следовательно, никак уже не может быть простым выводом или итогом этих частных представлений и ощущений, не имеющих сами по себе никакой объективной определенности, получая ее лишь от того цельного представления, с которым мы их связываем. В самом деле, когда я вижу и слышу этого человека, то его слова и движения имеют для меня определенное объективное значение в качестве действий этого именно человека лишь по отношению к цельному образу, который, следовательно, предполагается моими актуальными ощущениями и представлениями, как частными выражениями этого цельного образа. Чтобы в известных данных впечатлениях, которые я в себе нахожу, выражался для меня этот определенный предмет, например этот индивидуальный человек, я должен иметь пред собою относительно полный образ этого человека, я должен воображать его, и только по отношению или в связи с этим воображаемым, идеальным предметом получают объективную действительность и мои реальные впечатления или ощущения, которые, помимо этой связи, могли бы быть лишь субъективными состояниями моих собственных чувств (каковыми они являются в известных аномальных случаях).

Чувственный опыт, то есть совокупность наших ощущений, дает нам только дробный и притом совершенно субъективный материал для познания явления. В самом деле, объективное явление, или являющийся, существую-

щий для нас предмет, имеет необходимо два признака, без которых он не может быть объективным явлением, а именно: во-первых, он должен быть этим определенным единичным предметом, отличающимся от других одинаковых предметов и вместе с тем представляющим некоторое внутреннее единство и цельность, пребывая *тем же* во всех своих видоизменениях, и, во-вторых, он должен иметь объективную (относительную) реальность, то есть, будучи для нас, он должен тем не менее от нас самих отличаться, не быть только нашим собственным состоянием. Если мы говорим об объективном явлении и не предполагаем этих двух признаков, то мы не разумеем ничего определенного под термином «объективное» явление или сами хорошенько не знаем, о чем говорим. Но именно, согласно вышесказанному, эти два неизбежные признака или условия объективного явления, как такого, и не даются в ощущениях наших чувств, отвлеченно взятых, ибо эти ощущения, во-первых, не представляют никакого действительного единства, являясь лишь как ряд отдельных состояний, а во-вторых, они не имеют сами по себе и никакого объективного значения, будучи лишь состояниями наших чувств. Таким образом, для того чтоб из таких данных, которые не представляют сами по себе ни определенного единства, ни объективной реальности, образовать определенное объективное явление, очевидно, необходим некоторый самостоятельный (то есть не заключающийся в ощущениях, как таких) акт, который мы и называем *воображением*.

Итак, действительность объективного явления дается не чувственным опытом, а воображением; она открывается не в ощущениях чувств, а в образах или идеях ума.

Это утверждение, заменяющее сенсуализм идеализмом, стоит вне прямой зависимости от теории так называемых врожденных идей,— теории, как мы потом увидим, в сущности верной, но выражающейся доселе в неудовлетворительной форме и потому связанной со многими недоразумениями. Если мы и не имеем никаких готовых, врожденных идей, это, очевидно, не может мешать нашему уму вновь производить свои образы или идеи на материальной основе чувственного опыта, на поводу актуальных ощущений, но в совершенной формальной независимости от этих последних (как форма статуи не зависит от материала, из которого она сделана). Вообще относительно значения идеи и способности воображения могут возникать различные вопросы, разрешать которые здесь не место, так как их разрешение может быть дано только в положительной теории познания, предполагающей уже положительную метафи-

зическую доктрину, которая здесь, в критике отвлеченных начал, есть лишь искомое. Но во всяком случае одно заключение с логическою неизбежностью вытекает из всего предыдущего анализа нашего реального познания, а именно то, что объективная действительность явления обусловлена не данными ощущения самими по себе, а некоторым воздействием ума, так что само объективное явление в своей цельной действительности, как существующее лишь при активном участии ума, имеет характер не чувственный только, а существенно интеллектуальный и идеальный.

XXXVII

Критика научного эмпиризма. Необходимость явления познается не опытом, а умозрением. Переход от эмпирии к умозрению

Определенная действительность явления не дается, как мы видели, в ощущениях чувств, а обусловливается воображением. Но чем бы ни обусловливалась действительность явления, она сама по себе, как мы знаем, не может составлять настоящего предмета истинного знания; в ней, как такой, не заключается истины. Эта последняя требует, чтобы мы знали явление не только в его собственной действительности, но и в его необходимости, то есть в его постоянном отношении к другим явлениям или в его *законе*. Если и в обыкновенных, практических отношениях мы далеко не всегда довольствуемся восприятием простой действительности явления, знанием факта, как только факта, а стремимся *объяснить* явление из его необходимых отношений к другим, то тем более иметь силы это требование в области науки, которая именно и имеет своею задачей узнать законы явлений, то есть их постоянные и необходимые отношения, отношения, общие всем одинаковым явлениям во всех частных случаях их, прошедших и будущих, везде и всегда. Так как с той точки зрения, которую мы имеем теперь в виду, единственный источник истинного познания есть реальный опыт, то из этого же опыта должны быть выведены здесь и законы явлений. Простой чувственный опыт переходит здесь в опыт научный. Исходя из данных непосредственного опыта, наука путем повторенных наблюдений и экспериментов (индуктивная сторона науки), путем аналогий, вычислений и выводов (дедуктивная часть науки) освобождает явление от его изменчивых и случайных элементов, выделяет из него необходимое и постоянное, открывает, таким образом, его закон.

Таков взгляд на науку с точки зрения эмпиризма. Представленный в общих выражениях, этот взгляд кажется очень простым и твердым; посмотрим, таков ли он на самом деле.

Прежде всего мы должны помнить то для эмпиризма несомненное положение, что во всяком действительном опыте мы имеем только частный случай, только отдельное явление в его простой фактической действительности. Мы можем действительно испытывать только то, что происходит в данный момент времени и в данном месте пространства, что существует для нас теперь и здесь; все остальное, все, что идет дальше простого факта, мы не испытываем, а выводим или заключаем. То, что мы не можем наблюдать в действительном явлении, то есть в отдельном случае, мы выводим из наблюдения и опыта над многими случаями. Мы можем наблюдать и экспериментировать над различными случаями одного и того же, то есть одинакового, явления, наблюдать или ставить его в различные условия, и те отношения этого явления, которые оказываются одинаковыми при всех этих различных условиях, и суть его постоянные отношения, образующие закон явления.

Так как в опыте вообще мы можем познавать только данные явления или факты, то и закон, познанный из опыта, может быть только обобщением из фактов — закон с эмпирической точки зрения есть только общий факт; различие же универсального факта от фактов простых, или частных случаев, состоит, очевидно, в том, что первый есть факт необходимый, то есть неизменно повторяющийся во всех частных случаях. Из бесчисленного множества различных связей и отношений, фактически существующих между явлениями, научный опыт выделяет такие, которые являются постоянно и неизменно, и признает их в этом смысле безусловно-необходимыми. Такая безусловно-необходимая связь между явлениями, составляющая их закон, может быть относительно явлений, составляющих последовательный ряд в форме времени, всего проще выражена так: каждый раз, в каждом частном случае, когда происходит некоторое (или некоторые) явление, неизбежно происходит некоторое другое или другие (?) явления. В этом смысле одно явление вызывает неизбежно другое и может быть, таким образом, названо его причиною, и самое отношение между ними определяется как причинная связь *. Таким образом, понятия закона, необ-

* Здесь причина разумеется не в обыкновенном смысле, как действующая или производящая, а только как феноменальная, то есть причи-

ходимости и причинной связи являются здесь различными выражениями одного основного понятия о постоянном и неизменном отношении между явлениями; познание этих отношений есть summum того, что может быть познано с точки зрения научного эмпиризма.

Оставляя пока в стороне вопрос о том, удовлетворяет ли такое познание всем требованиям нашего ума и соответствует ли оно общему понятию истины, мы должны поставить более решительный вопрос: может ли научно-эмпирическое знание само по себе дать и то, что оно обещает, то есть можно ли этим путем познать необходимые, в смысле безусловного постоянства, отношения между явлениями? Во избежание недоразумений я должен заметить, что вопрос этот имеет в виду не саму науку в ее действительности, а только отвлеченно-эмпирический взгляд на науку. Я нисколько не сомневаюсь, что настоящая наука может познавать и действительно познает необходимые отношения или законы явлений, но спрашивается только: остается ли она при этом познании на исключительно эмпирической почве, есть ли она то, чем хочет сделать ее отвлеченный эмпиризм, не пользуется ли она на самом деле кроме эмпирии и другими способами познания, или, говоря точнее, тот опыт, на котором основывается истинная наука, не заключает ли он в себе и других познавательных элементов, кроме того, которым хочет ограничить его отвлеченный эмпиризм?

Итак, возможно ли чисто эмпирическим путем познавать безусловно-необходимую связь явлений или их закон в точном смысле этого слова?

Прежде всего мы должны помнить, что с эмпирической точки зрения нашему познанию совершенно и безусловно недоступно существо вещей ни с реальной, ни с идеальной, ни даже с чисто логической стороны: нам не даны субстанциальные причины, производящие явления, мы не обладаем идеями, представляющими внутреннюю природу, или сущность, вещей и явлений, наконец, у нас нет даже всеобщих априорных категорий разума, выражающих аподиктически непреложную, формальную связь всего существующего,— ничего этого мы не знаем и знать не можем, нам доступны только фактические явления в их также фактических взаимоотношениях подобия, сосуществования (в пространстве) и последовательности (во времени), и меж-

ной называется то явление, существование которого есть фактическое условие для существования другого, причем внутренняя связь между этими двумя явлениями остается за пределами познания и может даже быть совсем отвергаема.

ду этими-то внешними взаимоотношениями научный эмпиризм различает такие, которые изменчивы и непостоянны, и такие, которые неизменны и безусловно постоянны, и весь вопрос сводится, собственно, к тому: какое основание может иметь эмпиризм для такого различения, *почему* он считает некоторые из фактических отношений между явлениями за неизменные и постоянные, какое у него может быть ручательство их безусловного постоянства или необходимости?

Существуют два явления — *a* и *b*; наука при помощи известных методов точного индуктивного исследования обнаружила постоянную связь между этими явлениями, признала зависимость одного от другого, признала, что *a* есть феноменальная причина *b*; оно есть причина *b* не в том смысле, что оно производит из себя *b* как свое действие,— такое понятие причины, действующей или производящей, есть понятие чисто метафизическое, для эмпиризма не имеющее никакого значения: равным образом с эмпирической точки зрения *a* не может быть причиной *b* в том смысле, что эти два явления по своей внутренней природе, или сущности, так между собой неразрывно связаны, что раз дано *a*, то мы уже из самого понятия его с логической необходимостью должны вывести бытие *b* на том основании, что одно без другого немыслимо, так что бытие *b* при существовании *a* достоверно a priori раньше всякого фактического наблюдения и совершенно независимо от количества частных случаев; и такое понятие причинности, как чисто умозрительное, противоречит эмпирической точке зрения и ею отвергается; таким образом, для этой точки зрения остается утверждать необходимую связь между *a* и *b* единственно на основании факта их всегдашнего соприсутствия, на основании того, что во всех науке известных и наукой точнейшим образом исследованных и проверенных случаях *a* всегда оказывалось непременным условием для *b*, так что при существовании *a* всегда являлось и *b*, при устранении *a* исчезало и *b*, при изменениях в *a* изменялось и *b*. Но логически рассуждая, из факта такой связи нисколько не следует ее необходимость. В самом деле, если (как это вытекает прямо из основного принципа эмпиризма) предмет нашего познания существует для нас только в своем фактическом, всегда условном явлении, если, другими словами, мы всегда знаем только частные случаи, то очевидно, что и все отношения явлений, наблюдаемые или открываемые нами, имеют значение только для этих частных случаев, в которых мы их открываем, и, как бы ни обобщались известные отношения через

свое повторение во множестве частных случаев, это обобщение всегда есть только относительное, именно оно может относиться только к известному числу случаев, от которых оно отвлечено или которые обобщены в этом отношении. Для научной эмпирии существуют только частные случаи, и закон здесь есть только отвлечение от этих частных случаев, такой же факт, обобщенный в известных пределах, именно в пределах нашего действительного, наличного опыта. Переступать за пределы этого наличного опыта, утверждать закон не как замеченное в данных случаях единообразие, а как безусловную норму для всех возможных случаев, не как обобщенную действительность данных в опыте фактов, а как безусловную необходимость, обязательную для всякого будущего опыта и, следовательно, предшествующую всякому опыту,— утверждать закон в этом смысле мы не имеем никакого права с эмпирической точки зрения, потому что где же у нас та познавательная сила, которая может идти дальше наличного опыта и, вместо того чтобы подчиняться наблюдаемой и испытываемой действительности, предписывает ей безусловно-необходимые законы? Допущение такой познавательной способности нашего ума, переходящей за пределы всякого данного опыта,— допущение такой трансцендентальной способности нашего ума есть прямое отрицание эмпирического принципа, признающего действительный опыт единственным источником и основанием истинного знания. В опыте, как таком, мы имеем только фактические отношения явлений, то есть их отношения в данных случаях, нами исследованных. Известное отношение последовательности и подобия между данными явлениями, одинаковое во всех наших прошедших опытах,— известное, нами открытое единообразие данных явлений есть факт, и с эмпирической точки зрения мы можем утверждать это единообразие только как факт; но что же в таком случае может ручаться за неизменность этого отношения, этого единообразия явлений во все времена безусловно, как последующие, так и предшествующие нашим действительным опытам, в такие времена, следовательно, когда мы не можем утверждать этого единообразия в качестве действительного, испытанного факта? Что же дает эмпирической, фактической связи явлений характер безусловной всеобщности и необходимости, что делает из простого обобщения данных явлений, из действительного факта, необходимый закон? Положим, известное отношение между данными явлениями наблюдалось во всех случаях без исключения с начала человеческого опыта; но самое это обстоятельство — отсутствие

исключений — с эмпирической точки зрения есть только факт, не идущий за пределы своей наличной действительности, ничего не говорящий о неопределенном, не испытанном будущем; это «без исключения» имеет силу и значение только до первого исключения. На основании опыта с точки зрения эмпиризма мы можем сказать только: *досель* не было исключений — это есть факт, но из этого факта, именно потому, что это есть только опытный факт, а не какая-нибудь абсолютная умозрительная истина — veritas aeterna,— из этого простого факта, что досель не было исключений в данном единообразии, никак не может следовать, что и не будет никогда исключений. Если бы мы имели право утверждать, что фактическая, досель нами наблюдавшаяся связь между явлениями *a* и *b* основана на самой их природе, или сущности, безусловно равной себе и неизменной, так что вытекающая из этой их внутренней природы связь между ними была бы также неизменною, в таком случае мы, конечно, могли бы быть вполне уверены, что как досель не находили исключения в отношении этих явлений, так не найдем его никогда и впредь; но ведь именно с точки зрения эмпиризма мы и не имеем права смотреть на отношение между этими явлениями как на вытекающее из их внутренней природы, ибо об этой последней мы ничего не можем знать. Наблюдаемое нами отношение явлений, как чисто фактическое и в этом смысле внешнее, может всегда измениться, нисколько не изменяя характера самих явлений, в отдельности взятых, так что между этими же самыми явлениями мы имеем логическое право предположить бесчисленное множество возможных отношений, кроме того, которое нами наблюдалось досель, ибо это доселешнее наблюдение, как чисто фактическое, говорит только за самого себя и далее ни к чему нас не обязывает. Мы знаем только одно: досель было такое-то отношение между этими явлениями,— почему *такое,* мы этого знать не можем, мы знаем только факт, и если завтра мы найдем другое отношение между этими явлениями, то это нисколько не должно нас удивить, это также будет только факт, который мы должны будем констатировать: один факт стоит другого, один так же мало понятен, как и другой, и так же ни к чему нас не обязывает относительно дальнейшего будущего.

То обстоятельство, что наука на основании открытых ею отношений между явлениями безошибочно предсказывает таковые же отношения в новых случаях, не может служить никаким ручательством за безусловную неизменность этих отношений. Это может показаться парадоксом,

но логически это несомненно. В самом деле, верность научного предсказания сама есть только относительная, не заключающая в себе никакой дальнейшей безусловной необходимости. Предсказание сбылось, оказалось верным — это опять только факт. Сбывшееся научное предсказание показывает только, что наблюдавшееся досель отношение между данными явлениями осталось и на этот раз таким же, но останется ли оно неизменным и завтра, и, следовательно, окажется ли безошибочным подобное предсказание завтра — это остается по-прежнему совершенно проблематичным, ибо мы не можем знать бесконечного числа возможных условий, которые могут изменить существующие отношения и обмануть наше предвидение. Допустим даже, что явление *a* имеет постоянное свойство вызывать явление *b* (чего строго эмпирическая точка зрения допускать не имеет права); но, очевидно, это свойство может действовать или проявляться только при известных условиях, положительных и отрицательных, а так как этих условий может быть бесконечное множество, то мы никогда не можем быть уверены, что мы знаем *все* необходимые условия для произведения *b* через *a*, или все явления, влияющие положительно или отрицательно, способствующие или препятствующие действительному обнаружению присущего *a* свойства вызывать *b;* таким образом, мы должны допустить, что могут быть неизвестные нам явления *x*, *y*, *z*, присутствие которых не позволяет явлению *a* произвести или вызвать явление *b*. Положим теперь, что во всех случаях, досель нам известных, *a* всегда вызывало *b*, и что, приняв эту их связь за непреложный закон, мы предсказывали появление *b* как следствия появления *a*, и что каждый раз наши предсказания сбывались; это означает, очевидно, только то, что досель *x*, *y* и *z* не появлялись одновременно и совместно с *a* и не препятствовали этому последнему вызывать *b;* но так как эти явления, *x*, *y*, *z*, нам неизвестны, а следовательно, мы не можем знать и условий, при которых они происходят, то мы и не можем утверждать, чтоб они никогда не появились совместно с *a*, мы должны допустить, что завтра же совместно с *a* может произойти *x* или *y*, и в таком случае *a* не вызовет *b* и наше предсказание, сегодня сбывшееся, как и прежде всегда сбывавшееся, завтра окажется ошибочным, и мнимый закон окажется только относительным, временным обобщением. Другое дело, если бы мы знали внутреннюю природу *a* и *b*, или их безусловное определение, в силу которого они неразрывно между собою связаны по самой природе своей, так что одно безусловно немыслимо без

другого; в таком случае условия, препятствующие появлению b по неразрывной связи его с a, мешали бы и появлению этого последнего, так что эти два явления или совсем бы не существовали оба, или же существовали бы вместе, неразрывно связанные причинною связью, которая здесь была бы действительно неизменною при всех возможных условиях, была бы действительно безусловным законом, как вытекающая из безусловной природы вещей. Но ничего такого мы с эмпирической точки зрения предполагать не можем; здесь связь между явлениями есть чисто фактическая и в этом смысле случайная, ни к чему не обязывающая за пределами данного опыта; все постоянство наших доселешних наблюдений и вся безошибочность наших доселешних предсказаний указывает только на действительность прошедших и настоящих событий, нисколько не ручаясь за необходимость будущих. Но если, таким образом, с эмпирической точки зрения мы не имеем права, основываясь на аналогии найденных в прошедшем опыте отношений, утверждать с достоверностью неизменность этих отношений в будущем, то не дает ли по крайней мере эта аналогия некоторую *вероятность* такой неизменности? Если досель во всех случаях без исключения данные явления находились между собою в известном отношении, не можем ли мы с вероятностью утверждать, что так же будет и впредь? Логическая добросовестность заставляет нас, рискуя новым парадоксом, отвечать отрицательно и на этот вопрос. Дело в том, что вероятность в точном смысле этого слова выражает определенное отношение существующего к возможному, в нашем вопросе — отношение действительного, наличного опыта ко всему возможному опыту. Какое же это отношение? Наш научный опыт существует, можно сказать, со вчерашнего дня, и количество случаев, ему подлежавших, в сравнении с остальными бесконечно мало. Но если бы даже этот опыт существовал миллионы веков, то и эти миллионы веков ничего не значили бы в отношении к бесконечности всех возможных опытов. Какую бы мы ни взяли конечную величину, большую или малую, отношение ее к бесконечности всегда одинаково, именно: бесконечно приближается к нулю. Применяя это математическое выражение к нашему вопросу, мы должны сказать, что, как бы ни был велик наш прошедший опыт, в котором известное отношение между явлениями (предполагаемый закон) оказывалось неизменным, это не дает нам никакого основания с какою-нибудь определенною вероятностью утверждать безусловную неизменность или необходимость этого отношения во все времена. И в самом деле, мы видим, что

представители научного эмпиризма, при отсутствии настоящих оснований для утверждения неизменности законов явлений, вынуждены прибегать к таким основаниям, которых несостоятельность и даже странность с точки зрения эмпиризма бросается в глаза; таково знаменитое положение, что природа однообразна и постоянна в своих действиях,— положение, совершенно равносильное аксиомам старинных схоластиков о том, что природа не терпит пустоты, не делает скачков и т. п.; но что было естественно со стороны схоластиков, вообще допускавших, что в основе всякого бытия и знания лежат безусловные умозрительные принципы, известные veritates aeternae et universales [19], то совершенно непозволительно для современных эмпириков, которые именно стоят на отрицании всяких априорных истин и безусловных аксиом даже в области математики и между тем представляют нам такую чистейшую veritatem aeternam касательно природы и ее действий. Строго говоря, сама природа для эмпиризма есть не более как общее понятие, отвлеченное от действительности наблюдаемых явлений и их фактических отношений или эмпирических законов и, следовательно, не имеющее никакого собственного содержания и значения, независимого от этих явлений и законов, так что выражение «природа однообразна и неизменна в своих действиях» есть только другой оборот речи для утверждения, что законы явлений неизменны; но ведь именно это-то утверждение и составляет вопрос, его-то и следует обосновать; ссылаться же для этой цели на неизменность природы — значит основывать неизменность законов природы на простом утверждении этой самой неизменности, значит впадать в circulus vitiosus и доказывать idem per idem [20], причем грубость логической ошибки только маскируется метафорическим выражением «природа и ее действия».

Но если, таким образом, мы не можем с эмпирической точки зрения утверждать безусловную необходимость известных общих отношений между явлениями ни в качестве достоверной истины, ни даже в качестве вероятного предположения, то мы должны признать, что вообще научный опыт открывает нам только относительную действительность, а не безусловную необходимость явлений, дает нам только факты, а не законы, извещает нас только о том, что бывало и бывает, а не о том, что должно быть безусловно. Притязание отвлеченного научного эмпиризма познавать неизменные законы явлений, познавать явления в их необходимости оказывается неисполнимым с точки зрения самого эмпиризма, оказывается противоречащим

самому его принципу. На вопрос, почему известное данное в опыте отношение явлений есть необходимое, то есть закон, для последовательного эмпиризма существует единственный ответ: потому что это отношение всегда наблюдалось и находилось до сих пор; но в таком случае это есть закон лишь до первого наблюдения, могущего показать другое отношение между теми же явлениями, следовательно, это уже не есть настоящий закон, всеобщий и необходимый. Таким образом, с чисто эмпирической точки зрения невозможно даже познание явлений в их необходимости или в их законах; последовательный эмпиризм подрывает не только умозрительную философию, но и положительную науку в ее теоретическом значении. Остается только возможность эмпирических сведений о явлениях в пределах наличного опыта, в их данной, фактической связи, всегда могущей оказаться изменчивою и преходящею,— сведений, имеющих иногда практическую пользу, но, очевидно, лишенных всякого теоретического, умственного интереса,— интереса истины, требующего безусловной неизменности и необходимости.

Между простым, непосредственным опытом и опытом научным с точки зрения эмпиризма различие только относительное и, можно сказать, количественное; если простой, чувственный опыт извещает нас о том, что совершается в данном единичном случае, то опыт научный сообщает нам то, что совершается или бывает во многих случаях, что случается часто; для того же, чтобы познавать бывающее не во многих только, а во *всех* случаях, или случающееся не часто, а всегда, для этого требовалось бы (с эмпирической точки зрения), чтобы весь возможный опыт был уже исчерпан и завершен, что на самом деле, очевидно, невозможно. Как бы ни был усовершенствован наш научный опыт, но если он есть только опыт в тесном смысле, то есть извещение о том, что действительно для нас бывало или так или иначе нами наблюдалось, то он всегда указывает нам только действительность предмета, а не его необходимость, дает нам только факт, а не истину, ибо, как мы знаем, хотя истина и должна заключать в себе фактический элемент, но это есть именно только один ее элемент, сам по себе еще не отвечающий полному определению истины. Если б истина выводилась только из фактических отношений, из фактического положения предмета, то с изменением этих фактических отношений, этого фактического положения предмета — каковое изменение всегда возможно — изменялась бы неизбежно и истина, переставала бы быть, чем была. Но истина по понятию своему неизменна

и безусловно обязательна для ума, иначе она будет не истиною, а случайным утверждением.

Таким образом, несомненно, что для познания истины, как такой, один опыт, передающий только наличную действительность предмета и его фактические отношения, недостаточен и необходим другой род знания, относящийся к предмету не со стороны его действительности, а со стороны его необходимости, извещающий нас не об условном бытии предмета в области наших чувств, а о его безусловном содержании, независимом от того, существует ли он актуально в нашем восприятии в данную минуту или нет. Если, как мы видели, всякий основанный только на опыте закон есть всегда только эмпирический закон, то есть только обобщенный факт, или сокращенное выражение многих частных случаев, так что величайшее множество сделанных наблюдений и величайшее постоянство произведенных опытов могут ручаться только за относительную общность и условную неизменность данного отношения, именно в пределах наличной, опытной области, откуда до безусловной всеобщности и необходимости, заключающейся в понятии истины, всегда остается бесконечное расстояние — так что, как бы мы ни умножали своих наблюдений и опытов, мы через это нисколько не подвинемся к окончательной цели знания, — то, очевидно, требуется такой род познания, который всегда и разом, то есть во всяком частном случае — в первом и в миллионном — все равно, воспринимал бы предмет не как этот частный случай, а как всеобщий закон, рассматривал бы его не в его данной действительности, а в его безусловной необходимости, видел бы в этом предмете не то, чем он бывает, а то, что он есть; ибо только это и составляет истину. Такой способ познания, представляющий элемент всеобщности и необходимости, независимо от количества наблюдений и опытов, мы имеем в так называемом умозрении, или чистом (формальном) мышлении.

Умозрение с точки зрения сенсуализма и эмпиризма есть нечто чисто субъективное, однозначащее с вымыслом; ему противопоставляются данные опыта как нечто положительное и объективное; но из вышеизложенного анализа чувственного опыта легко видеть, что сам этот опыт не идет далее субъективных показаний, далее того факта, что данными субъектами испытывалось то-то и то-то. Данные опыта суть только состояния сознания, и противополагать их умозрению как нечто объективное нет никакого основания. В известном отношении, именно с чисто психологической точки зрения, все для нас существующее есть только состояние нашего сознания; но между состояниями созна-

ния мы должны признать некоторые существенные различия; одно из этих различий, именно различие ощущений или аффектов так называемых внешних чувств от аффектов чувства внутреннего, было нами уже указано. Другое, еще более важное в гносеологическом отношении различие, которое мы теперь имеем в виду, именно различие между состояниями сознания, имеющими умозрительное значение, и такими, которые суть лишь данные опыта в тесном смысле, или имеют только эмпирическое, чисто фактическое значение,— это различие легко может быть усмотрено из анализа любого единичного случая. Положим, например, что я вижу перед собой горящую свечу, слышу звук шарманки на улице, ощущаю боль в правом колене, чувствую жажду; все эти состояния сознания более или менее сложные. Положим теперь, с другой стороны, что я мысленно утверждаю равенство $(a+b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$, или высказываю мысленно Пифагорову теорему, или утверждаю, что две величины, равные одной третьей, равны между собою,— все это также суть состояния моего сознания, поскольку я все это мыслю и сознаю, но эти состояния сознания имеют то существенное отличие от предыдущих, что они кроме своего психологического значения, чисто субъективного и частного (как состояния *моего* сознания), имеют еще значение логическое, объективное и всеобщее и что это последнее значение есть в них преобладающее, а именно: когда я утверждаю, что две величины, равные одной и той же третьей, равны между собою, я утверждаю это не как фактическое состояние моего личного сознания в данную минуту, а как положение, обязательное для всякого сознания, во все времена мыслящего о величине. Если меня спросят, *почему* я утверждаю, что у меня болит колено, я могу ответить только: потому что я это чувствую в данную минуту; но если меня спросят, почему я утверждаю, что две величины, равные одной и той же третьей, равны между собою, я никогда не отвечу: потому что я это *мыслю*, а отвечу: потому что это необходимо *мыслится*, т. е. всегда и всеми, тогда как боль в колене ощущается только мною в данную минуту; это ощущение ничего не дает мне, кроме своей наличной, фактической действительности,— я ощущаю боль и только, и, конечно, никому не придет в голову утверждать это мое состояние как всеобщую и необходимую истину. Правда, и это мое состояние имеет необходимость, но не само по себе, а лишь поскольку я его подвожу под какие-нибудь общие категории, и прежде всего под категорию причинности; рассматривая в уме свое ощущение боли как известное действие, я приписываю его извест-

ным причинам, тем или другим внешним и внутренним условиям моего организма, и в этом смысле признаю его необходимым; но эта необходимость, поскольку она выводится из общего закона причинности, есть уже некоторая новая мысль, присоединяющаяся к моему ощущению, а не само это ощущение: эта мысль дается уже умозрением, привходящим к моему ощущению, а не заключается в самом ощущении, как таком: в моем чувстве боли нет ничего такого, что бы прямо указывало на его причину и тем заявляло об его необходимости. Точно так же, когда я слышу звук шарманки, я приписываю этот звук определенной внешней причине, шарманщику, играющему на улице, и в этом смысле признаю свое ощущение звука явлением необходимым; но эта необходимая зависимость от внешней причины нисколько не заключается в самом звуке, в качестве или содержании этого моего ощущения, и в самом деле, в случае галлюцинации мое ощущение звука по содержанию или качеству своему может быть совершенно таким же, как и прежде, но внешней причины этого ощущения не оказывается. Таким образом, общее и необходимое значение наших ощущений, их логическое или онтологическое значение является только привходящим к их простой психологической действительности и поэтому нисколько не исчерпывающим и не покрывающим этой их действительности, которая всегда остается чисто субъективною и единичною и потому никогда не передаваемою вполне для другого *. Как мы видели прежде, единичный факт чувственного опыта, единичное ощущение никогда не может быть передано в словах, потому что все слова имеют общее логическое значение; передана объективно может быть только связь данного психического факта с другими, определяемая каким-нибудь общим принципом умозрительного характера. Когда я говорю: я ощущаю теперь свет этой свечи, то все эти термины: «я», «ощущаю», «теперь»

* Таким образом, мы приходим к результату, прямо противоположному точке зрения сенсуализма и эмпиризма, согласно которой объективная действительность принадлежит данным чувственного опыта, умозрительные же мысли суть лишь субъективный вымысел, тогда как на самом деле оказывается, что данные чувственного опыта (испытываемые ощущения) суть лишь чисто субъективные состояния, которые могут получить объективное значение только от известных категорий разума, которые, таким образом, представляют собою относительно объективное начало. Если читатель припомнит то, что было указано в одной из предыдущих глав (XXXIV), то увидит, что критика сенсуализма и эмпиризма заставляет нас в известном смысле вернуться к тому, что бессознательно предполагалось догматическим реализмом, но это предположение, пройдя через настоящий анализ, тем самым теряет характер догматического предположения.

и т. д.— суть общие категории, под которые я подвожу субъективное ощущение, факт моего сознания, и соединением или сочетанием этих общих категорий определяется место этого психического факта в общем сознании; самое же ощущение, как принадлежащее моей внутренней действительности, всегда остается при мне, как моя неотчуждаемая собственность.

Совершенно другое находим мы в состояниях сознания чисто мыслительных, или умозрительных. Когда я утверждаю, что две величины, равные одной и той же третьей, равны между собою, то в самом этом утверждении уже заключается его необходимость и всеобщность, ибо я мыслю при этом не о какой-нибудь особенной величине, а о всякой величине, или о всех величинах вообще, и утверждаю их равенство при данном условии не в каком-нибудь частном случае, а во всех случаях вообще, так что всеобщность и необходимость не привносится здесь какой-нибудь новою мыслью, а уже содержится в первой мысли как ее собственное, внутреннее качество. Здесь общие, отвлеченные термины служат не для характеризования единичного факта, а для выражения общего содержания самой мысли, которой, таким образом, эти термины вполне соответствуют, вполне ее покрывают. Я имею здесь в виду только то, что действительно высказываю; самое содержание моей мысли имеет характер объективный, для всех равно обязательный, ни от какого субъекта не зависящий; в этом положении о равенстве величин нет ничего субъективного, исключительно мне принадлежащего; значение этой мысли зависит не от мыслящего, а от самой мысли, от ее собственного предмета; поэтому хотя это положение о величинах, поскольку я его мыслю, есть состояние моего сознания, но самое это обстоятельство, что я его мыслю, есть нечто привходящее, для содержания мысли случайное и безразличное, ибо это положение верно не *потому*, что я его мыслю, а по существу дела, и оно было бы точно так же верным, если б его мыслил кто-нибудь другой и если бы меня совсем никогда не существовало, тогда как, напротив, мое ощущение боли возможно только при моем субъективном существовании, которому он всецело принадлежит. Говоря об испытываемом мною ощущении, я имею в виду только факт моего внутреннего бытия; высказывая же математическую аксиому, я имею в виду не тот факт, что я ее мыслю, а самое объективное содержание этой мысли, нисколько не связанное само по себе с моим субъективным бытием, совершенно одинаковое для всех субъектов. Таким образом, хотя и данное чувственного опыта, и умозрительная мысль суть фак-

ты или состояния нашего сознания, но для первых это есть обстоятельство существенное, для вторых же совершенно случайное и привходящее.

Итак, между состояниями нашего сознания есть такие, значение которых заключается главным образом в их наличной действительности, в их простом бытии в качестве единичного психического факта, и есть другие, значение которых состоит прежде всего в их объективном содержании, всеобщем и необходимом, для всех одинаковом и равно обязательном. Первого рода состояния сознания не выводят нас из нашего чисто субъективного бытия, остаются в пределах нашей внутренней, психической сферы, и потому могут быть названы имманентными; состояния же второго рода переходят за пределы этой субъективной сферы, переводят нас в нейтральную область общих объективных истин, и потому могут быть названы трансцендентальными. Первого рода состояния сознания, которые мы только испытываем или переживаем, составляют опыт в собственном смысле этого слова и играют главную роль в личной, вседневной жизни, во всех чисто практических отношениях к предметам; второго рода состояния сознания образуют умозрение и играют главную роль в деле знания, в теоретическом отношении к предметам. Но уже и вседневная, личная жизнь, хотя не имеет никаких теоретических целей, не может, однако, вовсе обойтись без умозрения, ибо и эта жизнь имеет свою логическую (словесную) сторону, и каждый раз, когда мы высказываем что-нибудь выходящее за пределы простого, единичного факта нашей внутренней жизни, мы неизбежно трансцендируем область чистого опыта и вступаем на почву умозрения. В науке же, не только в философской, но и положительной, умозрение играет роль первенствующую, только точка опоры и первый элементарный материал научных построений дается опытом: уже для первоначальной обработки этого материала необходимы понятия и принципы умозрительного происхождения, в окончательном же возведении научного здания деятельная роль принадлежит всецело умозрению, и если тем не менее наука не делает шага без опытных данных, то это совершенно естественно именно потому, что эти данные составляют ее первый материал, а в науке, как и во всем другом, форма нераздельна от материи. Если же эмпиризм, основываясь на необходимости опытного элемента для науки, приписывает ему исключительное значение в науке, хочет свести всю науку к одному этому элементу, выделяя его или отвлекая от остальных, то он, конечно, этим нисколько не изменяет

действительного характера науки, а обнаруживает только свой собственный характер — исключительного, отвлеченного *начала.*

XXXVIII

Невозможность познать всеобщую систему явлений на почве положительных наук. Необходимость рациональной философии

Положительная наука есть познание данных в опыте явлений в их необходимости, или их законах. Эта необходимость или закономерность явлений, как было показано, не заключается в фактических данных опыта самих по себе, а открывается лишь привходящею деятельностью чистого мышления, или умозрения. Таким образом, положительная наука не есть только опытное, эмпирическое познание, она основывается на опыте, соединенном с умозрением (или, по выражению Огюста Конта, «с правильным рассуждением», raisonnement régulier [21]). Наука получает из опыта известные данные как фактический материал, которому она сообщает форму необходимости, или закономерности. Эта необходимость в законах явлений нисколько не определяет самого существования явлений, ею не утверждается, что известное явление существовало там-то и тогда-то (или везде и всегда), а утверждается только, что *если* это явление существует, то, когда и где бы оно ни существовало, оно необходимо существует *так,* а не иначе, то есть в таком, а не ином отношении к другим явлениям. В этом смысле необходимость закона есть условная, именно она имеет силу только под условием существования явления, которое (существование) от закона не зависит и из него выведено быть не может. Закон утверждает только, что во всех случаях без исключения, когда будет существовать или существовало известное явление, оно будет существовать в этой определенной форме, но самые случаи его существования нисколько законом не определяются, и даже таких случаев может и совсем никогда не произойти, так что закон остается только в области возможного. Закон имеет силу во всех относящихся к нему случаях без исключения, и в этом смысле его необходимость безусловна; но так как самое существование подлежащих ему случаев от него не зависит и есть условие для его применения, то с этой стороны необходимость закона является условною. Подобно этому и всеобщность закона является относительною, ибо из всего бесконечного числа возможных и дей-

ствительных отношений, в которых каждое явление находится ко всем другим, законом определяется только некоторое отношение, он определяет явление только с известной стороны; так, например, законы математические определяют явления только в их количественных отношениях в пространстве и времени; поэтому хотя эти законы и общи для всех явлений, хотя они обнимают все явления, но они не обнимают *всего* явления, а касаются только известных частных сторон и отношений.

Таким образом, законы явлений, составляющие содержание частных наук, представляют нам только отдельные стороны феноменального мира, а не его всеобщую истину. Для достижения этой последней необходимо соединение всех этих частных законов и, следовательно, частных наук в одну цельную связную систему знания. Таково совершенно законное требование позитивизма. Но как может быть осуществлено это требование, каким образом частные науки могут быть связаны в одну всеобщую систему? Позитивизм указывает на существующее между научными законами явлений отношение большей или меньшей сложности, в силу которого законы явлений более сложных предполагают законы менее сложные и более элементарные и зависят от них; так, механические законы движения тел предполагают математические законы пространства и числа и зависят от них; физиологические законы растительной и животной жизни предполагают законы физических и химических явлений и от них зависят и т. д. Соответственно этому все частные науки могут быть приведены в одну иерархическую систему, в основе которой будет лежать самая несложная, элементарная, а потому и самая общая, всеми остальными предполагаемая наука — математика, на вершине же будет находиться самая сложная, все остальные предполагающая наука — социология. Таким образом, система наук сводится здесь к простой классификации частных наук по степени сложности или конкретности их предмета. Спрашивается: дает ли такая система всеобщую истину явлений, то есть представляет ли она ту внутреннюю связь, которая соединяет каждое явление со всеми другими и делает изо всех одно неразрывное целое, как этого требует единство истины? Для того чтобы многие частные законы явлений и многие частные научные знания составляли одну всеобщую истину, очевидно, требуется, чтобы все они были соединены не механически, а органически, то есть чтобы каждый частный закон (и каждая частная наука) был незаменимым членом всей системы, был внутренне необходим для всех других, чтобы все они с одинако-

вою необходимостью определяли друг друга, находились бы между собою во внутреннем взаимодействии. Удовлетворяет ли этому требованию предлагаемая нам система, или классификация наук?

Возьмем законы механики, которыми определяется движение физических тел. Эти законы, как мы знаем, предполагают изучаемые другою наукой, математикой, законы пространства и числа и зависят от этих последних, поскольку всякое движение совершается в пространстве и времени; таким образом, механика заключает в себе математический элемент и со стороны этого элемента, естественно, зависит от математики; но собственный, специфический предмет механики, как особой науки, есть не этот ее элемент, общий у ней с математикой, не эти законы пространства и числа, а некоторый новый, привходящий фактор, не вытекающий из пространства, времени и числа самих по себе, именно движение физических тел. Но этот новый фактор для математики есть нечто совершенно случайное, без чего она может вполне обойтись. В самом деле, математика изучает законы пространства и числа только как чистых форм, безо всякого прямого отношения к тем предметам, которые в этих формах могут заключаться, каковы, например, движущиеся тела, составляющие предмет механики. Для математика как математика физические тела и их движения суть нечто вполне безразличное и ненужное, ибо все истины, которые он изучает, все математические законы пространственных форм и числовых отношений, не относясь ни к каким конкретным предметам, остались бы без малейшего изменения, если бы даже совсем никакого движения и никаких физических тел никогда не существовало *. Таким образом, мы не можем утверждать, чтобы механика вообще находилась во внутренней связи с математикой, мы можем сказать только, что в механике есть некоторый математический элемент, составляющий ее зависимость от математики, но что в своем собственном, специфическом элементе, делающем ее этою определенною, особенною наукой, именно поскольку она есть наука о движении тел, механика не состоит ни в какой связи с математикой и является для этой последней как чистая случайность.

Возьмем, далее, законы органической жизни, изучаемые особою наукой — биологией. Поскольку материя орга-

* Хотя геометрия и имеет дело с телами, но без всякого отношения к их механической стороне, то есть массе, силе и движению.

низмов состоит из различных простых веществ и их сочетаний, изучаемых химией, поскольку при различных функциях органической жизни развиваются те или другие физические явления, как-то: теплота, электричество и т. п., постольку биология предполагает физику и химию и зависит от них. Но биология как особая наука о явлениях жизни органической имеет своим собственным предметом не эти физические и химические явления сами по себе, она имеет в виду не теплоту, свет, химическое сродство и т. д. в их общих свойствах и законах, изучаемых физикой и химией и не имеющих никакого отношения к различию между органическим и неорганическим миром, нет, для биологии эти явления получают значение, становятся ее предметом, лишь когда и поскольку они входят в некоторую новую, особую форму, именно органическую, поскольку они являются не в своем общем свойстве, как физические и химические явления вообще, а в некоторых особенных видоизменениях и сочетаниях, соответствующих условиям жизни органической. Сами по себе физические и химические явления в своих общих законах составляют лишь безразличный возможный материал для явлений органического порядка; чтоб образовать действительные органические явления и через то получить биологическое значение, этот физический и химический материал должен подчиниться некоторому особенному порядку или плану бытия органического, эти простые явления должны войти в состав того нового сложного явления, которое мы называем жизнью. Итак, биология как особая наука об органической жизни имеет некоторый собственный, специфический элемент, привходящий к общим физическим и химическим законам, и этот-то элемент, существенный для биологии, не имеет никакого необходимого значения для физики и химии, является для них совершенно случайным. Химик и физик совсем не нуждаются для своих наук в предположении органического мира; если б его совсем не существовало, физические и химические законы мироздания не потерпели бы никакого изменения; ведь они, несомненно, действовали на земном шаре, когда на нем еще не появлялась органическая жизнь, и точно так же продолжали бы действовать, если б она когда-нибудь исчезла. Таким образом, мы никак не можем утверждать, чтобы между биологией и предшествующими ей науками была внутренняя, неразрывная связь и необходимое взаимодействие, ибо в своем собственном формальном, специфическом элементе, образующем ее как особую науку органической жизни, биология совершенно независима от физики и химии, и для этих

наук она и ее собственный предмет являются как чистая случайность *.

Точно то же должно сказать и об отношении биологии к социологии. Очевидно, науке о животных и растительных организмах нет никакого дела до человеческого общества, и, с другой стороны, хотя люди, составляющие общество, суть, между прочим, и животные, но так как свои социальные учреждения они созидают, очевидно, не в этом своем общем качестве животных вообще, а в своем особенном, специфическом качестве животных социальных, что и дает основание для особой науки — социологии, то ясно, что эта особая наука, как такая, не находится ни в какой внутренней связи и прямой зависимости от общих законов животного и растительного мира, изучаемых биологией; с точки же зрения этой последней самое существование человеческого общества, а следовательно, и особых социологических законов, им управляющих, является как нечто совершенно безразличное и случайное.

Из сказанного легко видеть, что в той внешней системе наук, какую предлагают позитивизм, высшие, то есть более сложные, науки, хотя и опираются на низшие, как на свой материальный базис, но по своему особенному предмету или по тому специфическому элементу, который образует их как особые науки, они стоят вне всякой внутренней зависимости от предыдущих, менее сложных наук, а для этих последних высшие науки с их особенным предметом или в их специфическом элементе являются чистою случайностью. Чем сложнее и в этом смысле совершеннее явления, изучаемые какой-нибудь наукой, тем более представляют они элемент случайности. Так, если мы обозначим специфический элемент основной, наиболее общей науки через a, специфический элемент следующей науки, механики, через b, астрономии через c и так далее, то система наук, установленная позитивизмом, представится в виде следующего ряда:

(Математика)	. a
(Механика)	. $a+b$
(Астрономия)	. $(a+b)+c$
(Физика)	. $(a+b+c)+d$

* Существует, правда, «органическая химия», но и она имеет дело с органическими веществами не в их биологическом качестве, не как с материей живого организма, а лишь как с одним из многих возможных родов сочетания химических элементов, и то обстоятельство, что этот род сочетания образуют ткани живых организмов, для химика, как химика, есть нечто совершенно безразличное.

(Химия) $(a + b + c + d) + e$
(Биология) $(a + b + c + d + e) + f$
(Социология) $(a+b+c+d+e+f)+g$.

Если мы спросим теперь: где в этом ряду наук тот всеобщий принцип, который связывал бы между собою все эти частные элементы наук, a, b, c и т. д., которому бы все эти частные элементы были подчинены и который заключал бы в себе основание для их внутренней координации? Такого общего принципа здесь, очевидно, нет. Правда, у всех этих наук есть нечто общее, именно математический элемент a, но ведь это есть только один из частных элементов, входящий в состав наук, а никак не всеобщий принцип, обнимающий и связывающий все частные элементы; a не есть здесь единое во всех, а только одно из многих, наряду с другими; этот элемент, образующий математику, существует в остальных науках вместе с их специфическими элементами, он существует вместе с a, c, d и т. д., но без всякой общей, одинаковой связи с b, c, d; он не есть образовательное начало для специфических элементов всех наук, а только одна сторона или часть этих наук, причем легко видеть, что, чем сложнее известная наука, тем эта часть имеет в ней меньше значения; так, всякий согласится, что уже в биологии, не говоря о социологии, влияние этого математического элемента (a) совершенно ничтожно. Во всяком случае, это есть только один из частных научных элементов, самый бедный по содержанию, не обнимающий собою других элементов и, следовательно, не могущий соединять их в одну систему. Для такого соединения необходима, говоря математическим языком, некоторая *функция*, общая всем частным элементам, a, b, c, d и т. д., и потому образующая из них одно определенное целое. Система наук, чтобы быть действительно системой, а не внешнею классификацией, должна представляться не как a; $a+b$; $(a+b)+c$ и т. д., а как $\psi(a, b, c, d, e, f, g)$.

Эта общая функция, внутренно соединяющая все специфические элементы частных наук, очевидно, не представляется ни одною из этих последних, а равно не может быть образована и их простым соединением, ибо в таком случае мы получили бы только сумму частных элементов, а не общую их функцию. Эта последняя не слагается из частных наук, а предполагается ими. Если, таким образом, этот необходимый для системы наук синтетический принцип не может быть дан самими частными науками ни в отдельности, ни вместе взятыми, то, следовательно, должно допустить некоторую всеобщую, универсальную науку,

содержащую в своем единстве все те образовательные (формальные) начала, которые порознь проявляются в частных науках. Эта всеобщая, или всеединая, наука, очевидно, по самому существу своему должна иметь характер по преимуществу умозрительный, принадлежать к области логического мышления, а не чувственного опыта. Как мы видели, уже и в частных положительных науках вся их формальная сторона, все то, что дает их истинам ту степень относительной необходимости и общности, которая только для них доступна,— все это имеет умозрительный характер. Но здесь, в частных науках, умозрение всегда обращено на какой-нибудь отдельный, данный в опыте, предмет или на какую-нибудь особенную, фактически существующую сторону в бытии явлений, и наука не выводит этого частного предмета, этой частной стороны явлений из какого-нибудь принципа, как нечто необходимое, а прямо берет этот предмет как факт, как нечто существующее в опыте: это для нее, таким образом, не истина разума, а только данное опыта. Так, даже самая общая из наук, математика, имея своим предметом пространство и число, не выводит логической необходимости пространства и числа самих по себе, а берет их как нечто данное и затем уже развивает их необходимые отношения. В остальных науках опытный элемент, как мы знаем, занимает еще более места. Таким образом, хотя истины науки и необходимы, но так как самый предмет, к которому они относятся, есть только один из многих возможных предметов и его действительное существование не выводится и не объясняется наукой, а представляется как чистый факт, то есть как нечто случайное, то и сами истины науки по *содержанию* своему становятся случайными и частными, так как необходимость их есть только условная и общность их только относительная: они представляют то, что необходимо заключается в известном частном предмете, самое существование которого для них есть только случайное. В противоположность этому всеобщая наука должна иметь в виду то, что необходимо содержится во всяком опыте, или то, что лежит в основании всего существующего; таким образом, предмет ее необходим и всеобщ безусловно, все ее истины представляют внутреннюю необходимость, обязательную для всякого факта и ни от какого факта не зависящую; все содержание этой науки выводится из первых начал, то есть из безусловных принципов разума. Такая всеобщая наука есть рациональная философия, то есть систематическое умозрение из принципов, содержащее в себе истины, безусловно всеобщие и необходимые, ис-

тины, предполагаемые всяким частным опытом и всякою частною наукой. Основные принципы частных наук, будучи связаны с этими всеобщими и необходимыми истинами философии, входят в определяемый этою последнею общий план мыслимого бытия, получают в нем определенное место и через то становятся сами всеобщими, необходимыми истинами и вместе с тем вступают в определенное, внутреннее отношение друг к другу, образуя действительную систему. Если, таким образом, каждая отдельная наука в своем опытном элементе получала материал, а в умозрении научную форму, то все частные науки в совокупности по отношению к рациональной философии представляют материал, который от этой философии получает форму безусловной необходимости и всеобщности (всеединства); то есть форму истинного знания.

XXXIX

Общее начало рационализма. Рационализм догматический и рационализм критический. Рационализм абсолютный. Границы отвлеченной философии

Для того чтобы наше знание было истиной, оно должно представлять не одну действительность или реальность существующего, а его *смысл*, или *разум*. В истинном познании должен нам открываться общий смысл или разум вещей (ratio rerum, ὁ λόγοζ τῶν ὄντων), мы должны познавать каждый предмет в его отношении ко всему, то есть мы должны знать место, положение или значение, которое данный предмет занимает в общем порядке или плане всего существующего. Разум, или смысл, вещи состоит именно в ее отношении ко всему, но так как совершенно очевидно, что отношение каждой вещи к бесконечному множеству всех других предметов и явлений, порознь взятых, никогда определено быть не может, то, следовательно, говоря об отношении данного предмета ко всему, под всем должно разуметь не внешнюю совокупность, или сумму всех вещей и явлений, каковая сумма всегда остается неопределенною а должно разуметь *все* как некоторое *единство*, то есть должно признать некоторое единое начало, общее всем вещам, обнимающее собою все действительное и все возможное бытие и превращающее неопределенную множественность вещей и бесконечные ряды явлений в одно определенное, в себя замкнутое и совершенное «все». Таким образом, истинное знание возможно только под формой

разумности или *всеединства*, то есть его истинность определяется не реальностью его содержания, составляющею лишь материю истины, а разумностью его формы, то есть отношением этого содержания ко всему в единстве, или ко всеединому началу. Но эта разумность познаваемого, как мы видели, не дается опытом, потому что в опыте мы всегда имеем только частную и множественную действительность, потому что в опыте нет ни «всего», ни «единого». Разум, или смысл познаваемых вещей и явлений, может быть познан только разумом же или смыслом познающего субъекта, отношение данного предмета ко всему может существовать для нас, лишь поскольку в нас самих есть принцип всеединства, то есть разум; иначе мы в своем познании ограничивались бы, подобно остальным животным, непосредственно нас касающеюся действительностью частных предметов и явлений. Но человек, воспринимая или пассивно испытывая данную действительность в качестве субъекта чувственного, в то же время в качестве субъекта разумного определяет смысл этой действительности, оценивает ее по отношению к тому принципу всеединства, который он в себе самом имеет как свой разум.

Таким образом, мерило истины переносится из внешнего мира в самого познающего субъекта, основанием истины признается не природа вещей и явлений, а разум человека. Реализм в обоих своих видах ищет основания истины вне познающего субъекта как познающего, или разума, в независимой от него реальности. Правда, реализм критический признал за реальностью лишь субъективное значение явления, но и сведенная к состояниям нашего сознания, реальность явлений все-таки остается чем-то внешним для познающего ума: он находит в себе эти явления, эти состояния сознания как нечто только данное, как простой факт, невыводимый ни из каких внутренних оснований, ни из какого необходимого, присущего субъекту принципа; таким образом, и здесь основание истины остается внешним для познающего субъекта. Но, как мы видели, это внешнее основание истины оказывается несостоятельным, потому что всякая данная реальность (понимается ли она как вещь или как явление — все равно), как нечто частное и случайное, не может удовлетворять необходимой форме истины, которая требует принципа, а не факта. Поэтому настоящая, достигнутая нами теперь точка зрения признает определяющим началом истинного знания не материальное его содержание, которое для самого знания есть нечто внешнее и потому случайное, а его идеальную форму, которая для него безусловно необходима; дру-

гими словами, эта точка зрения видит основание истины не в реальности познаваемого (внешнего мира и природы), а в разуме познающего (человека). Здесь мы имеем, таким образом, принцип *рационализма*. Но спрашивается: каким образом разум человеческий может познавать разум внешних вещей, каким образом наше субъективное мышление может иметь значение субъективного знания, или, другими словами, как может наше отношение ко всеединому (наш разум) определять отношение ко всеединому других независимых от нас вещей, или — так как это отношение ко всеединому составляет истинное существо вещей — каким образом наш разум может познавать существо вещей? Когда эта возможность не подвергается исследованию, но объективное значение разума прямо предполагается как нечто данное и само по себе ясное и затем истины разума прямо развиваются как истины вещей (истины логические как истины онтологические), тогда рационализм представляет характер догматический. Но на этом догматизме сам разум остановиться не может, ибо его отличительное свойство в том и состоит, что он не допускает ничего просто данного, непосредственного, что он стремится все объяснить, то есть все вывести из принципа; поэтому рационализм догматический необходимо сменяется рационализмом критическим, в котором сам разум исследует свои познавательные силы и подвергает критике свою предполагаемую способность постигать существо внешних вещей. Здесь по вопросу о познании (то есть об отношении объективного бытия к познающему субъекту) мы видим в сфере рационализма повторение того же самого, что видели на почве реализма, только при обратной точке отправления: там — от реальности, здесь от разума; как там является сначала реализм догматический, принимающий на веру способность внешних вещей входить в восприятие субъекта и прямо определять собою его познание, так и здесь (в рационализме) сначала принимается на веру способность нашего разума проникать в существо вещей и определять их истину; и как там с развитием мысли является критика рассудка, показывающая, что внешние вещи, как такие, не могут входить в наше субъективное бытие и что, следовательно, все данные нашего опыта суть не свойства вещей самих по себе, а только их явления в нас или состояния нашего сознания, так точно и здесь (в рационализме) является критика разума, показывающая, что разум субъекта, как такой, не может переходить за пределы внутренней, субъективной области и проникать в существо внешних вещей и что, следовательно, собственные, априорные истины разу-

ма суть необходимые формы не вещей, а только явлений.

Критический рационализм (в истории философии неразрывно связанный с именем Канта) исходит из самостоятельности нашего разума, признает априорный характер его истин, но принимает эти истины лишь как общие формы и законы явлений (для нас) или как необходимые условия нашего опыта и в этом только смысле придает им объективное значение. Здесь разумность или всеединство есть только формальный принцип, выражающий только требование или умственную потребность сводить все к одному идеальному началу, которое само, так же как и это требование, существует только в нашем уме, есть наша мысль, которой, может быть, ничего и не соответствует во внешнем бытии, так как это бытие совершенно нам неизвестно, то же, что нам известно,— мир явлений — сам по себе не представляет никакого всеединства или разумности, происходя из эмпирических воздействий вещей на наше чувственное восприятие. Согласно этому наше познание слагается из двух факторов: из данных чувственного восприятия, составляющих все реальное содержание познания и имеющих лишь эмпирическое значение (как факты сознания), и из априорных форм и законов нашего ума (то есть, во-первых, из способов созерцания — пространства и времени, 2) категорий рассудка и 3) идей разума), не имеющих никакого собственного содержания, не представляющих собою никакого истинного бытия, а только придающих характер всеобщности и необходимости тому эмпирическому материалу ощущений, который дается в нашем чувственном восприятии.

Но очевидно, что такой взгляд есть не разрешение вопроса о познании, а только постановка его в новом виде. Если прежде спрашивалось: каким образом познающий субъект может относиться ко внешним вещам и соединяться с ними в истинном познании бытия, то теперь спрашивается: каким образом априорные формы разума могут относиться к независимому от них эмпирическому материалу наших ощущений и соединяться с ним в одно истинное познание явления? Дело в том, что критический рационализм принимает эти два коренные фактора нашего познания как безусловно самостоятельные относительно друг друга, безо всякой внутренней, необходимой связи между ними. Данные чувственного восприятия, как реальное содержание нашего познания, совершенно независимы от форм разума, их существование нисколько не определяется разумом, они не суть акты мыслящего субъекта, а происхо-

дят из неведомого действия неведомых внешних вещей на столь же неведомую основу нашего психического бытия; с другой стороны, формы разума, по своему чисто априорному происхождению, безусловно независимы от эмпирических данных, относятся к ним совершенно безразлично; они суть сами по себе только пустые, субъективные формы, лишенные всякого объективного содержания и реальности, реальное же содержание нашего познания, данное в чувственном восприятии, имеет исключительно эмпирический характер, лишено всякой общности и необходимости. Истинное же объективное познание, которое не может быть сведено ни к пустой форме, ни к случайному эмпирическому факту, очевидно, должно состоять в синтезе этих двух элементов, должно соединять реальность чувственного восприятия со всеобщностью и необходимостью априорной формы. Но именно такой синтез и невозможен для критического рационализма, который утверждает оба фактора познания в безусловной отдельности и отвлеченности, не допускающей между ними никакого перехода и внутреннего соединения. В самом деле, при безусловном противоположении априорного и эмпирического элемента между ними невозможно (по закону исключенного третьего) допустить никакого третьего фактора, общего им обоим; следовательно, требуемая связь сама должна иметь или чисто эмпирический, или чисто априорный характер, но в первом случае она лишена всеобщности и необходимости и, следовательно, не может сообщить познанию характера объективной истины, во втором же случае она есть только субъективная форма, не могущая дать познанию объективной реальности. Таким образом, критический рационализм не дает нам возможности познания: оно немыслимо при взаимной независимости двух его непременных факторов. Итак, мы неизбежно должны допустить зависимость между ними, должны допустить, что один из этих факторов определяется другим. Но, как мы видели в предыдущем, априорный, или рациональный, элемент познания не может зависеть от эмпирического, не может определяться этим последним, ибо из факта не вытекает принцип и из частной действительности, данной в опыте, нельзя вывести всеобщего и необходимого закона. Итак, не должны ли мы допустить обратное предположение и признать, что все содержание истинного познания зависит от его формы, всецело определяется категориями разума. На таком предположении основывается абсолютный рационализм, развитый Гегелем.

Вся истина, все содержание истинного познания должно быть выведено из чистого разума как формы познания

Здесь не допускается никакого внешнего предмета, все предметы, все возможные определения бытия должны быть созданы самим познанием. Но если, таким образом, все содержание является лишь результатом познания в процессе его развития, то, следовательно, в начале этого процесса может полагаться только чистая форма познания; но такая форма безо всякого предмета и содержания не может уже называться и познанием,— это есть чистое мышление. Итак, за начало принимается акт чистого мышления, или чистое понятие, то есть не понятие чего-нибудь, какого-нибудь определенного бытия, а понятие бытия вообще, безо всякой определенности, ничего в себе не содержащее, ничем не отличающееся от понятия «ничто» и, следовательно, ему равное. Таков принцип, а так как здесь (в абсолютном рационализме) все выводится из принципа, то, следовательно, все должно быть выведено из ничего, или все должно явиться как саморазвитие ничего — результат колоссальной нелепости, но совершенно неизбежный для отвлеченного рационализма, признающего единственным принципом разум сам по себе, то есть пустую форму истины, отвлеченно взятую.

Если исключительный реализм видит единственное основание истины в эмпирическом материале познания и из него стремится, хотя и тщетно, вывести необходимую форму истинного знания и его логические принципы, то отвлеченный рационализм, напротив, в логическом начале знания, в чистой форме мышления, находит единственный принцип всего знания и из этого логического принципа, из чистого понятия, стремится — и столь же безуспешно — вывести и самое материальное содержание знания. И если для реализма все достоверное знание сводится к основанной на опыте положительной науке, которая для него, таким образом, есть единственное истинное знание, то, с другой стороны, отвлеченный рационализм принимает за единственное истинное знание основанную на чистом мышлении умозрительную философию, ставя ей задачей вывести все познаваемое из чистой формы познания, то есть из чистого понятия.

Несостоятельность обоих этих воззрений становится вполне ясною, если только они проведены до конца со всею последовательностью. Но исключительный реализм сохраняет еще тем не менее значительное влияние на многие умы благодаря той связи, в которую он ставится с положительными науками, то есть с такою областью знания, которая в известных пределах имеет несомненное и постоянное значение; поэтому в предыдущем изложении я считал нуж-

ным рассмотреть с некоторою обстоятельностью главные пункты этого воззрения. Что же касается до отвлеченного рационализма, то его положение совершенно другое; будучи связан с неопределенною областью умозрительной философии (которую он возводит на степень абсолютного знания), он не только не мог найти в ней твердой точки опоры, но еще успел уронить и ее собственное значение в глазах большинства, и его несостоятельность стала давно уже столь очевидною для общего сознания, что я нахожу возможным, говоря здесь об этом отвлеченном принципе, ограничиться лишь немногими словами.

Разум есть некоторое *соотношение*, именно соотношение всех в единстве, и оно, то есть всеединство, есть *форма* истины; соотносящиеся же, то есть «все», составляют *содержание* истины, а то «единое», которое обнимает собою или содержит в себе все (будучи всем), есть безусловное *начало*, или принцип истины. Понятно, что если всеединство есть форма истины, то этим предполагает безусловно существующим то, чего оно есть форма, то есть единое и все или всё, ибо соотношение предполагает соотносящихся. Если же мы форму истины примем, как это делает отвлеченный рационализм, за самый принцип истины, из которого должно быть выведено и все содержание истины, в таком случае мы будем иметь вначале одну пустую форму, без того, чего она есть форма, или соотношение без соотносящихся, то есть чистое ничто.

Если под всеединым разуметь то, что одинаково содержится во всем или подлежит всему и получается чрез отвлечение ото всего, тогда, конечно, это всеединое может быть определено только как чистое бытие, равное чистому ничто. В самом деле, все предметы одинаково имеют в себе бытие и небытие: всякий предмет «есть» («это») и вместе с тем «не есть» («другое»), и, если мы отвлечем эмпирический элемент «это» и «другое», тогда утверждение и отрицание совпадут, и мы получим чистое бытие, равное чистому ничто. Таким образом, принцип Гегеля, несомненно, имеет общую форму истины, универсальность, или всеединство. Но совершенно очевидно, что это всеединство есть чисто отрицательное, представляющее собою такой принцип, с которым, по здравой логике, нельзя ничего начать и из которого нельзя ничего вывести. Ибо это единое начало, полученное чрез отрешение ото всего, по самому определению своему есть лишение всего и беднее всякого возможного содержания, и, следовательно, всякое содержание, всякое определение, хотя бы и самое скудное, по отношению к этому началу является как нечто большее его, как

нечто новое, в нем не содержащееся, а потому логически из него и невыводимое. Но такое отрицательное всеединое, из которого ничего вывести нельзя, очевидно, не может быть истинным началом всего, не может быть принципом истины. Таким принципом может быть всеединое только в положительном смысле, то есть не то, что *содержится* во всем. а то, что все в себе *содержит*, что есть абсолютное не как *отрешенное* (ото всего), а как *совершенное* (во всем). Всеединство, как настоящая форма истины, не может существовать ни сама по себе, ибо форма сама по себе, то есть без содержания, есть бессмыслица, ни в нашем разуме только, ибо тогда это будет только наша субъективная мысль; всеединство, как форма истины, предполагает безусловную реальность того, чего оно есть форма, то есть всеединого, которое, следовательно, определяется не как истинно-мыслимое только, но как *истинно-сущее*.

XL

Общий отрицательный результат реализма и рационализма. Необходимый переход к религиозному началу в области знания

Из предыдущего нетрудно вывести, что познание истины так же недоступно для отвлеченного рационализма, как оно оказалось недоступным для отвлеченного реализма и эмпиризма.

Отвлеченный реализм в своем последовательном развитии приходит к утверждению: все есть явление.

Отвлеченный рационализм в своем последовательном развитии приходит к утверждению: все есть понятие.

И оба воззрения, проводя свои принципы логически до конца, должны получить один и тот же отрицательный результат, должны прийти к чистому ничто.

И, во-первых, что такое явление? Всякое явление сводится к видоизменениям познающего субъекта, к состояниям нашего сознания и, следовательно, не может иметь притязания на какую-нибудь иную реальность, кроме той, какую имеют и все остальные видоизменения субъекта, как-то: желания, чувства, мысли и т. д. Таким образом, исчезает противоположение внутреннего и внешнего опыта; нельзя уже говорить о внешних предметах и о наших психических состояниях как о чем-то противоположном друг другу, потому что и внешние предметы, как оказывается, суть в действительности наши психические состояния и ничего более; все одинаково есть явление, то есть ви-

доизменение нашего субъекта, то или другое состояние нашего сознания. Это относится не только к так называемым неодушевленным предметам, но и к предполагаемым субъектам вне нас. Все, что мы можем воспринимать и знать о других людях, сводится всецело к состояниям нашего собственного сознания: мы их представляем и воображаем на основании известных ощущений наших чувств, как мы представляем и воображаем и все другие предметы на основании других наших ощущений; в этом отношении, в отношении способа нашего восприятия и познания о них, между людьми и остальными предметами нет никакого различия, и если, как это делает отвлеченный эмпиризм, актуальный способ познания принимать за единственный образ бытия познаваемого и из того, что этот вещественный предмет воспринимается и познается мною в моих ощущениях и представлениях, заключать, что он и состоит только из моих ощущений и есть, по выражению Милля, лишь постоянная возможность ощущения (permanent possibility of sensation [22]), то такое заключение логически должно применяться и ко всем видимым субъектам, кроме меня, ко всем другим людям. Если я могу признавать что-нибудь лишь в том виде, в каком оно мне фактически дается, бытие же других людей фактически дано мне лишь в состояниях моего сознания, то, следовательно, я должен и признавать этих людей лишь за состояние моего сознания. Но и самого себя я эмпирически нахожу не иначе как в состояниях своего сознания, следовательно, и себя самого я должен признавать лишь за состояние моего сознания; но это нелепо, потому что «мое» сознание уже предполагает «меня» как субъекта; остается, следовательно, допустить, что существуют явления сознания, но не моего, так как меня нет, а сознания вообще, без сознающего, равно как и без сознаваемого. Существуют явления сами по себе, представления сами по себе; но это прямо противоречит логическому смыслу этих терминов: явление в противоположность сущему в себе именно и значит лишь то, что не есть само по себе, а существует только для другого, точно то же значит и представление. Если же этого другого, представляющего, нет, то не может быть и представления, нет и явления, все сводится к какому-то безразличному, пустому и никакого отношения ни к чему другому, так как другого нет, не имеющему бытию, к бытию безо всякого определения и потому ничем не отличающемуся от чистого ничто.

Совершенно такой же отрицательный результат представляет нам и отвлеченный рационализм в своей окончательной форме, как рационализм абсолютный, или панло-

гизм. Этот последний исходит из того убеждения, что все имеет действительность только в понятии, что все существует, лишь поскольку понимается или мыслится. Но если все имеет подлинное бытие только в понятии, то и сам познающий субъект не может составлять исключения, и он существует только в своем понятии, есть не что иное, как понятие. Сами же эти понятия, образующие все существующее, не могут, таким образом, быть понятиями мыслящего субъекта, ибо он сам есть только одно из понятий; они суть сами по себе, без субъекта, так же как и без предмета. Все есть чистое понятие, то есть понятие без понимающего и без понимаемого, мысль без мыслящего и без мыслимого; все существует actu puro [23], в чистом, безразличном бытии, равном небытию, подобно тому, как и для отвлеченного реализма все разрешилось в представление без представляющего и без представляемого, в состояние сознания без сознающего и без сознаваемого, в такое же безразличное чистое бытие или ничто. Разница только в том, что эмпирический реализм определяет это бытие сенсуалистически, как ощущение, панлогизм же — рационалистически, как понятие. Но и эта разница только кажущаяся; ибо ощущение, которое есть все и ничто, не есть уже ощущение, а равно и понятие, которое есть все и ничто, не есть уже понятие; и ощущение и понятие теряют здесь свою определенность, свое характеристическое значение и могут быть заменены одно другим; вся разница только в словах, и то и другое, лишенные субъекта и предмета, без определенной формы и определенного содержания, расплываются в безусловную неопределенность, в чистое ничто.

Отсюда ясно, что ни «явление», ни «понятие» не могут быть допущены сами по себе, как отвлеченные принципы, то есть отвлеченно от своего содержания, от того, что существует в форме явления или понятия. Явлением называется нечто (существующее, поскольку оно существует для меня, для субъекта), поскольку оно воспринимается моею чувствительностью, поскольку я это «нечто» ощущаю в себе, как действительное состояние моего сознания. Итак, явление есть лишь чувственное *отношение* субъекта к предмету. Точно так же «понятие» есть «нечто», поскольку я его мыслю, это есть предмет как мыслимый; я имею понятие о чем-нибудь, поскольку я мысленно *отношусь* к чему-нибудь. Итак, если явление есть ощущаемое отношение субъекта к предмету, то понятие есть отношение мыслимое. Но очевидно, что отношение субъекта к предмету само по себе еще нисколько не определяет характера этого последнего, не делает его истинным; я могу относиться эмпирически (реаль-

но) и логически ко всему чему угодно, я могу ощущать и мыслить невозможные предметы. Таким образом, и реальный и рациональный факторы нашего познания суть лишь *безразличные сами по себе формы*, нисколько не определяющие собою существенной истины познаваемого. Ибо предмет не становится истинным оттого, что я его ощущаю, или оттого, что я его мыслю, я могу ощущать и мыслить так же и не истинное. Ни реальный опыт, ни наш разум не могут дать нам основания и мерила истины. Относительная реальность предмета для меня, в моих ощущениях нисколько не ручается за его безусловную реальность в нем самом, и относительная разумность (общность и необходимость) предмета в моем мышлении или для моего разума не ручается за его безусловную разумность в нем самом, за его объективную всеобщность и необходимость (всеединство); предполагать противное значило бы утверждать, что если я смотрю на белую стену в синие очки, то она сама становится от этого синею; пытаться же (как это делает абсолютный рационализм) самое бытие предмета вывести из формы нашего разума значило бы объяснять из синих очков, чрез которые я смотрю, ту стену, на которую я смотрю. Понятием истины требуется безусловная реальность и безусловная разумность; истина, как мы видели, не может быть только отношением, а есть то, что дано в отношении, то, к чему субъект наш относится. Не истина определяется нашим отношением к ней, а, напротив, то или другое наше отношение к предмету (в чувстве или мысли), чтобы быть истинным, должно определяться безотносительною истиной предмета. Если мы в своем познании находимся во взаимодействии с предметом в его истине, то есть во всеединстве, то наше познание будет истинным по содержанию, какую бы частную форму оно ни принимало. Если мы испытываем или ощущаем внутреннее единство всех предметов, то наши ощущения, наш опыт будут истинными не потому, что это наш опыт или наше ощущение, ибо всякий опыт сам по себе, то есть как *только* опыт, отвлеченно от своего содержания, есть только факт единичный и случайный, ничего не говорящий об истине, а потому, что это есть известного рода опыт, именно такой, в котором мы испытываем действие предмета в его истине или реально относимся, реально связаны с истинным предметом; и если затем мы полученное таким истинным опытом содержание сделаем предметом наших мыслей, нашего разума, если это содержание будет облечено в форму понятий, то наше мышление, наши понятия будут истинными, и не потому, что это наши мысли и понятия — ибо сами по себе наши мысли

и понятия, отвлеченно взятые, суть только пустые, субъективные формы, безразличные к истинному и неистинному,— а потому, что это суть мысли и понятия об истине, или имеющие истинное содержание, данное истинным опытом.

Итак, для истинного познания необходимо предположить безусловное бытие его предмета, т. е. истинно-сущего, или всеединого, и его действительное отношение к нам — к познающему субъекту, необходимо признать, что начало всеединства, или то единое, которое есть вместе с тем и все или содержит в себе все, что оно существует для нас не как пустая форма только или способ воззрения нашего разума, а в своей собственной, безусловной действительности, или как истинно-сущее. Это начало как всеединое не может быть безусловно внешним для познающего субъекта, оно должно находиться с ним во внутренней связи, в силу которой и может быть им действительно познаваемо, и в силу этой же связи субъект может быть внутренно связан и со всем существующим, как заключающимся во всеединой, и действительно познавать это все. Только в связи с истинно-сущим, как безусловно реальным и безусловно универсальным (всеединым), могут явления нашего опыта иметь настоящую реальность и понятия нашего мышления настоящую, положительную универсальность; оба эти фактора нашего познания сами по себе, в своей отвлеченности, совершенно безразличные к истине, получают, таким образом, свое истинное значение от третьего, религиозного начала.

XLI

Невозможность настоящего предметного познания из ощущений и понятий как субъективных состояний сознания

Отвлеченная философия в обоих своих направлениях видит в познающем субъекте только два главные элемента: она рассматривает его как существо чувственное (ощущающее) или еще как существо разумное (мыслящее); соответственно этому она находит критерий (мерило) истинного знания, с одной стороны, в ощущениях внешних чувств, с другой стороны, в основных понятиях (категориях) разума. Логическое исследование показывает несостоятельность обоих этих критериев: ни явления или факты чувственного опыта в их ощутительной действительности, ни основные понятия или принципы отвлеченного разума в

их мыслимой необходимости не выражают еще собою сущей истины и, следовательно. не могут служить мерилом истинного знания.

И, во-первых, когда мерилом истины берется ощутительная реальность и утверждается, что мы познаем истину в чувственном опыте, или в ощущениях, то это положение может иметь двоякий смысл: за истину признается или само ощущение, или же то, к чему оно относится, его предполагаемый предмет. «Истина познается в ощущениях» — значит ли это, что самое ощущение, как такое, самый факт ощущения есть истина? Но ощущение как факт, ощущение в своей простой действительности есть только некоторое психическое явление, некоторое состояние моего субъективного сознания, ничем не отличающееся в этом отношении от других состояний сознания. Если ощущение рассматривается в своей простой, фактической действительности, в которой оно есть лишь субъективное, психическое состояние, а не показатель какой-нибудь внешней реальности, то прежде всего теряется различие между объективною реальностью и субъективною действительностью, между внешним и внутренним опытом. Внешнего (объективного, то есть извещающего нас о собственном бытии познаваемого) опыта здесь быть не может: всякий опыт есть внутренний, есть факт моего субъективного сознания. Ощущения суть *мои* ощущения, и в этом качестве они не могут иметь никакого преимущества пред другими состояниями моего сознания: если ощущения, как *мои* ощущения, представляют уже собою истину, то точно такое же право на истину имеют и все другие психические состояния, все, что я испытываю, потому что все это есть такой же факт, имеет такую же действительность, как и мои ощущения. Между фактами как фактами, очевидно, не может быть различия по значению или достоинству. Всякая вздорная, всякая нелепая мысль, всякое дурное чувство, всякое низкое желание, будучи, несомненно, фактами моего сознания, имея непосредственную действительность, должны быть признаны с этой точки зрения за истину. В таком случае для познания истины достаточно констатировать, что такой-то субъект испытывает то-то, имеет такие-то состояния сознания, имеет такую-то мысль, такое-то чувство, такое-то желание,— да и зачем констатировать это? Если самый факт ощущения, а следовательно, и всякий факт сознания есть уже в своей простой действительности истина, и единственная истина, то достаточно просто испытывать известные состояния сознания: испытывая, переживая их, мы тем самым познаем истину; таким образом, самое познание, как нечто отличное

от простой действительности, становится излишним, теряет свою задачу и свой предмет. В самом деле, если все, что я испытываю, все, что находится в моем сознании, тем самым уже есть истина, то, следовательно, неистинного, ложного быть не может; но в таком случае самое понятие истины теряет всякий определенный смысл, под ним ничего не разумеется. Если все одинаково истинно, то, очевидно, истины, как чего-то определенного, особенного, нет. Искание и исследование истины, стремление познавать ее теряет всякий смысл; все, что бы мы ни испытывали, ни думали, ни делали, одинаково есть факт нашего сознания и, следовательно, с этой точки зрения одинаково истинно, и так как всякое различие здесь исчезает, то нет основания и употреблять самую категорию истинного, как ничего не выражающую. Между тем понятие истины и задача познать ее, несомненно, существует в нашем же сознании, и так как это было бы невозможно, если бы под истиной разумелось фактическое бытие наших ощущений или состояний нашего сознания (ибо тогда не было бы места для самого различия истинного от неистинного и нечего было бы познавать), то, следовательно, под истиною разумеется нечто другое, помимо фактического бытия наших ощущений и состояний нашего сознания. Эти последние, безразличные сами по себе как субъективные факты, различаются по своему объективному содержанию, к которому и относится собственно понятие истины. Состояния нашего сознания могут быть истинными или неистинными не сами по себе как простые факты (ибо как факты они безразличны, все они существуют одинаково), а лишь смотря по тому, что ими выражается или к чему они относятся. Таким образом, от состояния сознания как субъективных фактов отличается их объективное содержание как нечто такое, что принимает форму наших ощущений, но не тождественно с ними, существует для себя независимо от них. Это нечто другое, то есть собственно познаваемое или истина, может существовать или являться в наших ощущениях, но само оно не есть только наше ощущение; оно существует и познается в состояниях нашего сознания, но само не есть только состояние нашего сознания.

Итак, когда мы говорим: «истина познается в ощущениях», это не может значить, что истина есть само наше ощущение, ибо тогда нечего было бы и познавать, но под истиной должно разуметь здесь нечто другое, независимое от самого факта ощущения, или его простой действительности, нечто такое, что принимает для нас форму ощущения, является в нас как ощущение или к чему мы относимся в

наших ощущениях. И в самом деле, ощущение есть не что иное, как известное отношение наше к предмету, тем самым предполагающее собственное бытие предмета. «Я ощущаю что-нибудь» или «что-нибудь ощущается мною» — это значит: я воспринимаю что-нибудь в форме ощущения, или отношусь к чему-нибудь как ощущающий, или, что то же, познаю что-нибудь как существующее в некотором определенном отношении со мною, именно в отношении реального, чувственного взаимодействия; но это предполагает то «что-нибудь», к которому я отношусь в своем ощущении, ибо иначе мое ощущение опять-таки теряет свой специфический познавательный характер, становится простым, безразличным фактом психического бытия, в котором ничего не ощущается и ничего не познается. Если, таким образом, настоящее ощущение должно быть понято как некоторое отношение субъекта к чему-то другому, от него, как такого, прямо не зависящему, что, собственно, и составляет истинный предмет знания, если, таким образом, ощущение есть только относительное бытие этого другого (предмета), поскольку наш субъект известным образом к нему относится, то очевидно, что сам по себе, в своей истине, этот предмет нисколько не зависит от факта нашего ощущения, и, следовательно, реальная ощутительность не может быть мерилом истины. Нечто может и не быть для нас действительно ощутительным, наш субъект может и не относиться к этому «нечто» в форме ощущения, от этого оно не перестает быть тем, что есть, оно истинно не потому, что ощущается нами, а по собственному своему свойству. Таким образом, факт ощущения нисколько не определяет истины предмета. Напротив, само ощущение, как некоторое отношение, определяется относящимися, и так как познающий субъект есть фактор постоянный, то ощущение получает свои определенные различия, свой особенный характер от другого, ощущаемого. Таким образом, в вопросе о познании все дело не в факте ощущения, как субъективном явлении, состоянии сознания, а в содержании ощущения, то есть в тех его свойствах и качествах, которые оно получает от предмета в его взаимоотношении с нашим субъектом. Не ощущение определяет истину предмета, а напротив, само ощущение получает свое значение в смысле истины от того другого, существующего независимо от ощущения и составляющего истинный предмет знания.

Итак, ощущение и ощутительность не может составлять мерила истины, ибо это есть только условное отношение. Ощущение может иметь свойства или качества объективной истинности, но не само по себе, а лишь поскольку оно

соответствует истине предмета. Чем же определяется самый этот предмет, сама истина? Если истина не дается нам в факте ощущения, то не может ли она полагаться нами в акте мыслящего разума? Акт мыслящего разума есть понятие. Итак, если истина не есть фактическое данное состояние сознания (ощущение), то не есть ли она его активное произведение (понятие)? Истина заключается не в фактах сознания, что только ощущается, а в их содержании, что в них мыслится, и так как истина одна, то это содержание должно иметь общий признак, должно представлять характер общности. Но общее во всем мыслимом есть самое мышление как форма, то есть понятие. Если ощущение, как факт, всегда имеет характер частный, особенный, условный и случайный и поэтому не представляет собою истины, то понятие, напротив, есть именно общее, и если мы возьмем понятие во всей его чистоте, свободное от всякого эмпирического, частного содержания, которое его ограничивает, то мы будем иметь понятие как всеобщее и безусловное, то есть нечто удовлетворяющее формальному требованию истины. Итак, мы познаем истину в понятии. Понятие, как такое, есть истина, и истина есть понятие. Это положение рационализма может иметь два смысла. И, во-первых, оно может означать, что все имеет истинное бытие только как понятие или как мыслимое, то есть в самом акте мышления; ничто не существует действительно вне мышления или независимо от него; все *есть*, лишь поскольку *мыслится*, все есть только в своем понятии. Мышление в таком случае не имеет никакого внешнего, данного ему содержания и предмета, а должно все содержание и всякий предмет развить из самого себя, то есть, другими словами, все содержание мышления должно быть развито из чистой формы мышления, понятия как такого, или все должно быть создано из ничего. Так как мышление не должно здесь иметь никакого предмета, никакого содержания, кроме самого себя, само же мышление есть чистая форма, то, следовательно, здесь утверждается такое мышление, в котором ничего или ни о чем не мыслится (которое есть бытие, равное ничто), но такое мышление не есть уже мышление: здесь теряется всякий определенный характер, исчезает всякое различие, и безусловный рационализм сам себя уничтожает в софистической игре понятий. Итак, утверждение, что истина есть понятие, или что все истинно есть только в акте мышления, не может быть логически допущено, и, следовательно, положение, что мы познаем истину в понятиях, может иметь только тот разумный смысл, что мы относимся посредством своего мышления к известному предмету, или,

мысля этот предмет, сознавая его в форме понятия, можем познавать его истинно, причем предполагается, что этот предмет истинно существует независимо от нашего мышления, не потому, что мы мыслим: он не создается нашим разумом и не получает от него своей истины, а, напротив, определяет собою значение нашего мышления, давая ему его истинное содержание. Здесь понятие, акт мышления, признается тем, чем он есть, именно известным отношением между познающим субъектом и тем, что он познает, и, следовательно, истина принадлежит не мышлению самому по себе, которое есть только отношение и, следовательно, само по себе не существует совсем, а этому «что», к которому в мышлении относится наш субъект или которое он выражает в своих мыслях (понятиях). Сущая истина заключается не в форме мышления (понятия), а в его содержании. Но этим содержанием не могут быть ощущения; ибо, как мы знаем, ощущения сами суть только отношения, только способы или форма бытия, а здесь требуется не отношение, а то, к чему относится субъект. Кроме того, ощущения сами по себе суть только частные, случайные факты; мышление же разума, как всеобщая и безусловная форма, требует и содержания всеобщего и безусловного. Всеобщность и необходимость, отличающие мысли разума от фактического материала ощущений,— эта всеобщность и необходимость, эта безусловность нашего мышления перестает быть пустою формой, лишь когда она выражает собою всеобщий и необходимый предмет, когда она соответствует безусловному содержанию. Если же эта всеобщность и необходимость принадлежит только самому нашему мышлению или той форме, в которой мы вообще мыслим что бы то ни было, то она тем самым осуждена быть только субъективною, пустою формой, и если мы, применяя эту форму к эмпирическим данным чувственного опыта, думаем сообщить им ту внутреннюю истинность, разум или смысл, которых они сами по себе не имеют, то мы впадаем в очевидную иллюзию. Частный и случайный, т. е. внутренно между собою не связанный и в этом смысле неистинный и неразумный, материал наших ощущений, очевидно, не становится разумным, не получает истинного смысла оттого только, что мы (субъект) мыслим его или рефлектируем о нем под формой истины или в категориях разума, и, с другой стороны, эта разумная форма нашего мышления, очевидно, не получает еще реального значения оттого, что мы будем подставлять под нее случайное и частное содержание, совершенно ей не соответствующее. Очевидно, для того чтобы наш разум в своей всеобщности и безусловности

был более чем пустою формой, необходимо, чтобы эта всеобщность и безусловность выражала всеобщее и безусловное содержание, была бы не субъективным свойством мыслящего, а объективным свойством мыслимого, другими словами, чтоб истинность мышления определялась истиною того, к чему мышление относится. Но чем же в таком случае определяется истинность этого последнего? Если понятия разума, как акты нашего мышления, столь же мало дают мерило истины, как и явления опыта, как факты нашего ощущения, то, следовательно, истина вообще не заключается в той или другой форме нашего познания, или, что то же, в той или другой форме относительного бытия, а в самом сущем, которое есть и познаваемое, то есть истинный предмет знания. Таким образом, истина заключается прежде всего в том, что она *есть*, т. е. что она не может быть сведена ни к факту нашего ощущения, ни к акту нашего мышления, что она есть независимо от того, ощущаем ли мы ее, мыслим ее или нет. Познание вообще есть относительное бытие субъекта и предмета или взаимоотношение обоих; смотря по тому, какой из двух терминов преобладает, это отношение (познание) является в форме ощущения или же в форме понятия. Но отношение предполагает относящихся, и безусловная истина определяется прежде всего не как отношение или бытие, а как то, что *есть* в отношении, или как *сущее*.

XLII

Общее определение истинного предмета в трех его основных элементах. Истина как сущее, единое и все, или как сущее всеединое

На поставленный вопрос об истине мы могли дать первый ответ, назвав истиной то, что есть (сущее). Но есть — все. Итак, истина есть все. Но если истина есть все, тогда то, что не есть все, т. е. каждый частный предмет, каждое частное существо и явление в своей отдельности ото всего, не есть истина, потому что оно и не есть в своей отдельности ото всего: оно есть со всем и во всем. Итак, все есть истина в своем единстве, или как *единое*; таким образом, от «всего», как материи, различается «единое», как его истинная форма, и поскольку «все» есть, постольку есть и «единое». Все предполагает единое, ибо многое само по себе не есть все: оно есть все, лишь поскольку оно содержится единым и, следовательно, предполагает его. Итак, на вопрос, что есть истина, мы отвечаем: 1) истина есть сущее, или то, что

есть; но мы говорим «есть» обо многих вещах; но многие вещи сами по себе не могут быть истиной, потому что если они различаются друг от друга, так что одна вещь не есть другая, то каждая в своем различии от другой не может быть истиной, ибо тогда истина различалась бы сама от себя или истина была бы не истиной, следовательно, эти многие вещи не могут быть самою истиной: они могут быть только истинны, т. е. поскольку все они причастны одному и тому же, которое и есть истина. Итак, сущее 2) как истина не есть многое, а есть *единое*. Но что есть «единое»? Прежде всего оно есть, конечно, «немногое», но, если оно есть *только* немногое, т. е. простое отрицание многого, тогда оно имеет многое вне себя, тогда оно существует вместе или рядом со многим, т. е. оно уже не есть единое, а только одно из многого или часть (элемент) многого, тогда одно существует так же самостоятельно, как и другое (многое), и то и другое, то есть и единое и многое, могут иметь одинаковое притязание на истину; но в таком случае истина распадалась бы и противоречила бы себе. Итак, единое, как истина, не может иметь многое вне себя, т. е. оно не может быть чисто отрицательным единством, а должно быть единством положительным, т. е. оно должно иметь многое не вне себя, а в себе, или быть единством многого; а так как многое, содержимое единством, или многое в одном, есть *все*, то, следовательно, положительное, или истинное, единое есть единое, содержащее в себе все, или существующее как *единство всего*. Итак, 3) истинно-сущее, будучи единым, вместе с тем и тем самым есть и *все*, точнее, содержит в себе все, или истинно-сущее есть всеединое.

Таким образом, полное определение истины выражается в трех предикатах: *сущее, единое, все*. Из этих трех предикатов первый (сущее) выказывает только простое бытие того, что называется истиной, субъекта истины; когда я говорю: истина есть сущее, то я утверждаю только, что истина *есть*, то есть что этому понятию соответствует некоторый действительный субъект. Но уже для того, чтобы утверждать, что истина *есть*, мы должны иметь по крайней мере общее понятие о том, *что* она есть или, точнее, чем она может быть. На этот вопрос отвечают два другие предиката истины — единое и все, которыми истина определяется в своем предметном бытии, в своей идее или объективной сущности, в которых предполагаемый субъект истины, сущее, получает свое объективное содержание.

Итак, истина есть *сущее всеединое*. Иначе мы не можем мыслить истину; если бы мы отняли один из этих трех предикатов, мы уничтожили бы тем самое понятие истины.

Так, с отнятием предиката сущего истина превращается в пустую, субъективную мысль, которой не соответствует ничего действительного; если истина не есть сущее, то она становится вымыслом, следовательно, перестает быть истиной. С отнятием предиката «единого» истина теряет свое тождество и, распадаясь во внутреннем противоречии, уничтожается. Если, наконец, мы отнимем предикат «всего», то лишим истину реального содержания: как исключительное единое, лишенное всего, она будет таким скудным принципом, из которого ничего нельзя вывести и объяснить, а между тем в понятии истины заключается требование все из нее вывести и объяснить, ибо истина есть истина всего, имея же все вне себя, она была бы ничто.

Итак, мы мо́жем мыслить истину только как сущее всеединое, и когда мы говорим об истине, то мы говорим именно об этом, о сущем всеедином. Мы должны или совсем не говорить об истине, а потому и отказаться от всякого знания (ибо кто же захочет неистинного знания?), или же признать единственным предметом знания всеединое сущее, заключающее в себе всю истину. В самом деле, в этом полном своем определении истина содержит и безусловную действительность, и безусловную разумность всего существующего. Как сущее она представляет безусловную действительность, от которой, следовательно, зависит или которою определяется всякая другая действительность, а как всеединое она представляет разум или смысл всего существующего, ибо этот разум или смысл (ratio, λόγος) есть не что иное, как взаимоотношение всего в едином. Такое взаимоотношение предполагает взаимоотносящихся, то есть множественность вещей или существ; таким образом, здесь различаются многие, как такие, и то их взаимоотношение или та их единая связь, которая делает из многих все и которая и есть истинный разум (ratio), прямое выражение единого. В истине «многое» не существует в своей отдельности, как только многое; здесь каждый связан со всем, и, следовательно, многое существует только в едином — как все; с другой стороны, разум в истинно-сущем никогда не бывает в своей отдельности, как пустая форма; будучи началом единства, он всегда есть единство чего-нибудь, единство того многого, из которого он делает все; таким образом, в истине реальность (многое) всегда связана внутренно с рациональностью, с разумом, единым. И наш субъект в своей истине, то есть как нечто истинно существующее, заключает в себе как неразрывно связанные и реальный элемент «многое», выражающееся здесь, в субъективной жизни, множественностью ощущений, и элемент рациональ-

ный, единство мыслящего разума; и притом так как в истине, всеединстве, каждый неразрывно связан со всем, то и субъект наш в своем истинном бытии не противополагается всему, а существует и познает себя в неразрывной, внутренней связи со всем, познает себя во всем, а чрез то и тем самым и все в себе. Реальный элемент в нем, его ощущения являются тогда лишь органическою частью всеобщей реальности и его разум лишь выражением всеобщего смысла вещей, τοῦ λόγου τῶν ὄντων, τοῦ καθολικοῦ λόγου [24]. Отвлеченная же теория познания начинает с того, что разрывает эту связь познающего со всем, со всеединым, отрывает познающего субъекта от его истинных отношений, берет его в отдельности, тогда как он *по истине* в этой отдельности не существует и существовать не может, и затем противополагает его всему остальному, как безусловно для него чуждому, внешнему. Отсюда прежде всего происходит то, что весь мир, кроме самого субъекта, является недоступным для познания, является миром неведомых «вещей о себе», ибо очевидно, что если между субъектом и остальными вещами существует безусловное противоположение, если они друг для друга совершенно внешни, то и доступны друг другу они быть не могут; если субъект имеет вещи безусловно вне себя, то он тем самым не может находить их в себе, в своем сознании, то есть не может познавать их, ибо познание есть ведь внутреннее состояние самого субъекта, он может познавать только то, что находится в нем самом, и, следовательно, если истинное бытие вещей *не* может находиться в нем никаким способом, как безусловно для него внешнее, то, следовательно, он осужден всегда иметь дело только с самим собою, то есть со своими собственными состояниями, безо всякого отношения к какому-нибудь объективному бытию, к каким-нибудь существам или вещам, кроме него. Таким образом, и реальный элемент в субъекте — ощущения — является чисто субъективным, только состояниями его чувственности, а также и рациональный элемент — умозрительное мышление или разум — является субъективною и совершенной пустою формой. Ощущения являются чистым фактом, и разум является чистою формой: внутренней связи между ними никакой не оказывается, и если субъект применяет априорные формы или категории своего разума к эмпирическому материалу своих ощущений, то это, очевидно, не может изменить их характер, не может сделать из них объективные истины разума, ибо ничего объективного здесь нет, и самое подведение эмпирических данных под категории разума есть лишь игра субъективного ума, ein subjectiver Schein [25]. Как

только устранена внутренняя, органическая связь познающего субъекта со всем другим, так тем самым исчезает и связь между реальным и рациональным элементами в самом субъекте, ибо эта связь может быть основана лишь на объективной связи между реальностью всего и разумом всего, ибо реальность вообще является разумною лишь как все или во всем, ибо разум есть взаимоотношение всего, частная же, отдельная реальность, многое, оторванное от всего, тем самым отделяется и от единого, то есть от разума, перестает быть разумною. Ведь разумность какого-нибудь факта и состоит лишь в его взаимоотношении со всем, в его единстве со всем; понять смысл или разум какой-нибудь реальности, какого-нибудь факта ведь и значит только понять его в его взаимоотношении со всем, его всеединстве. Когда же известная реальность, в данном случае действительное бытие субъекта в его ощущениях, в силу отвлеченного начала оторвана безусловно от всего другого, взятая в своей субъективной отдельности, то она тем самым признана неразумною, признана как простой факт, как нечто чисто эмпирическое; и всякое применение к ней формальных требований разума является лишь внешним, вытекающим из субъективных условий нашей мысли, а не из существа дела. Как только познающий субъект вырывается из общей связи, отделяется от всеединого, так его реальное бытие (ощущения) перестает быть всем, становится только многим, а рациональный элемент, собственная форма которого есть всеединство, или соединение всего в одном, потеряв соответствующее себе содержание, то есть все, становится чистою, пустою формой без всякого содержания. Таким образом, вместо сущей истины, то есть вместо разумной реальности, или универсального факта, или, что то же, вместо реального разума или действительного всеединства, мы получаем, с одной стороны, исключительно эмпирическую, неразумную реальность, бессмысленный факт и, с другой стороны, разум, лишенный всякой реальности, пустую, субъективную форму, разумность как только субъективное свойство познающего ума, так же как и ощущение как только субъективный, психический факт, и если мы в своем познании так или иначе связываем формы нашего разума с материалом наших ощущений, то это опять-таки может быть лишь синтетическим актом нашего же сознания, не выводящим нас из сферы нашего субъективного бытия; ибо совершенно очевидно, что соединение субъективных форм разума с субъективными же данными ощущения не может дать им никакой объективной действительности, а с другой стороны, так как эти данные ощущения сущест-

вуют в нас материально, в совершенной независимости от нашего разума, то применение к ним его субъективных форм и категорий (и прежде всего категории причинности) является для них совершенно внешним и случайным, не могущим сообщить им внутреннего смысла, то есть связи,— сделать эти факты действительно разумными.

Таким образом, обособляя познающий субъект и безусловно противополагая его познаваемому, мы теряем возможность истинного познания; как субъективные ощущения, так и субъективные понятия, а равно и субъективная их связь не дают нам истины, для которой требуется объективная реальность, соединенная со всеобщностью. Итак, если два общепризнанные в отвлеченной философии фактора нашего познания, именно ощущения внешних чувств и понятия разума, в какое бы взаимное отношение мы их ни ставили, не могут сообщить нашему познанию совместный характер объективной реальности и всеобщности, составляющих истину, то необходимо или принять заключения последовательного скептицизма и отказаться от истинного знания, или же, допуская это последнее, признать недостаточность тех двух факторов самих по себе, а равно и недостаточность их субъективной связи, и указать помимо их тот объективный принцип, который, будучи свободен от их односторонности, мог бы сообщить нашему познанию его истинное значение. Если содержание нашего познания не может получить своей истинности от познающего субъекта, как этого хочет рационализм, то есть если фактическая реальность и разумная форма не могут быть действительно соединены в одном познающем субъекте, то они, очевидно, должны быть соединены уже в самом познаваемом, то есть в сущем, другими словами, всеединство, чтобы быть настоящею истиной, должно быть всеединством сущего, должно быть действительным всеединством, или всеединым.

Итак, истинное познание есть прежде всего познание сущего. Но как это возможно, как можем мы познавать сущее? Из вышеприведенных соображений должно быть ясно, что это не только возможно, но что это так и есть, что мы действительно познаем сущее и что всякое настоящее познание есть по необходимости познание сущего. В самом деле, мы имеем два общепризнанные способа познания: ощущения (факты сознания) и понятия, или чистые мысли (акты сознания); но и те и другие, как мы знаем, суть лишь способы отношения нашего к чему-нибудь, или способы относительного бытия чего-нибудь для нас. Всякое определенное ощущение, всякое определенное понятие (а ощущений или понятий безусловно неопределенных, очевидно,

быть не может, ибо тогда они перестали бы уже быть ощущениями и понятиями) — всякое определенное ощущение и всякая определенная мысль есть необходимо ощущение чего-нибудь, мысль о чем-нибудь, то есть такое или иное чувственное или умственное отношение познающего к «чему-нибудь»; но это «что-нибудь» необходимо *есть*, ибо к тому, что не есть, относиться нельзя; для того чтобы мы могли относиться к чему-нибудь, это что-нибудь должно существовать независимо от этого нашего отношения к нему (ибо иначе и самого отношения не могло бы быть), то есть не в той или другой форме своего относительного бытия для нас, в нашем ощущении или мысли, а независимо от них, как сущее. Таким образом, если ощущения и понятия, эмпирический и логический элементы нашего познания, суть два возможные образа или способа бытия, познаваемого для нас, то само познаваемое, самый предмет нашего познания не заключается ни в том, ни в другом образе относительного бытия, не есть ни ощущение ни понятие, а то, что *есть* в ощущении и понятии, то, что ощущается во всяком действительном ощущении и что мыслится во всяком разумном понятии, то есть *сущее*. Это различие между сущим и его относительным бытием, или образами бытия, хотя может в этом общем выражении показаться диалектическою тонкостью, на самом деле имеет решающее значение для всего миросозерцания, и потому мы должны на нем остановиться.

XLIII

Различие сущего от бытия.— Сущее как абсолютное.— Абсолютное и его другое

Данный предмет всякой философии есть действительный мир, как внешний, так и внутренний. Но предметом собственно философии этот мир может быть не в частных своих образах, явлениях и эмпирических законах (в таком смысле он есть предмет только положительной науки), а в своей общности. Если частные явления и законы суть, как это несомненно, различные образы бытия, то общностью их всех оказывается само бытие, ибо все существующее имеет между собою общим именно что оно *есть*, то есть бытие. Отсюда легко предположить, что философия имеет своим основным предметом «бытие», что она должна прежде всего отвечать на вопрос: что такое подлинное бытие в отличие от мнимого или призрачного? И действительно, различные философские системы и направления стараются прежде всего дать ответ на этот вопрос, так или иначе определяя то,

что они считают подлинным, настоящим бытием. Так, мы видим, что в реалистическом направлении подлинное бытие определяется как природа, как вещество, затем последовательным анализом вещество сводится к ощущениям, и, таким образом, подлинное бытие определяется как ощущение; с другой стороны, рационалистический идеализм в своем последовательном развитии приходит к определению подлинного бытия как понятия, или чистой мысли. Оба эти философские направления, исходя из противоположности объективного и субъективного бытия, познаваемой вещи и познающего разума, примиряют эту противоположность, с одной стороны, в ощущении, с другой — в мысли: ибо как для последовательного сенсуализма ощущение не есть известное состояние субъекта, потому что сам субъект не признается здесь существующим вне ощущения, так точно и для последовательного рационализма чистая мысль не есть умственный акт субъекта, ибо сам субъект не признается здесь существующим вне мысли или понятия; таким образом, как там ощущение, так здесь мысль оказываются не какими-нибудь определенными способами бытия субъекта, а бытием вообще, тождеством субъективного и объективного. Но это примирение совершенно призрачное, состоящее в простом уничтожении обоих противоположных терминов, а не в соединении их. В самом деле, и мысль и ощущение, принимаемые в таком безусловном и исключительном значении, теряют всякий определенный смысл; мысль вообще и ощущение вообще, то есть такие, в которых никто ничего не мыслит и не ощущает, суть слова без содержания, и точно так же пустое слово и бытие вообще. На самом деле «бытие» имеет два совершенно различные смысла, и если отвлечься от этого различия, то теряется всякий определенный смысл, остается одно слово. Когда я говорю: «я есмь», «это существо есть» — и затем когда я говорю: «эта мысль есть», «это ощущение есть», то я употребляю глагол «быть» в весьма различном значении; в первом случае, когда говорится о бытии существа — меня или другого,— этот глагол употребляется в смысле прямом и безотносительном: это существо есть само по себе, оно собственный субъект бытия, бытие принадлежит ему самому прямо и непосредственно; напротив, во втором случае, когда говорится о бытии какого-нибудь ощущения, например красного цвета, или какого-нибудь понятия, например понятия равенства, слово «бытие» употребляется в смысле относительном и условном, ощущение красного цвета есть, но не само по себе, а лишь в том случае, если есть ощущающий, понятие равенства есть, если есть мыслящий ум, ибо

невозможно допустить, чтоб ощущение красного цвета или понятие равенства существовали сами по себе, без ощущающего и мыслящего: тогда они перестали бы быть ощущением и понятием. Другими словами, если в первом случае («я есмь») бытие разумеется как предикат некоторого субъекта — того существа, о котором я говорю, что оно есть, то во втором случае, напротив, то, о чем я говорю,— ощущение красноты, понятие равенства — само в действительности есть только предикат субъекта ощущающего и мыслящего и, следовательно, не может иметь бытие своим безотносительным предикатом. Когда говорится «я есмь», то в предикат «есмь» входят и мои ощущения и мысли, ибо я есмь, между прочим, как ощущающий и мыслящий; таким образом, мысль и ощущение входят в содержание бытия, суть некоторые определенные способы бытия или частные предикаты известного субъекта, о котором мы говорим вообще, что он есть. Эта моя мысль или это мое ощущение составляют часть моего бытия, некоторый способ моего бытия, и когда я говорю: «я есмь», то под «есмь», в отличие от «я», разумею именно все действительные и возможные способы моего бытия, мысли, ощущения, хотения и т. д. Но об этих способах самих по себе я уже логически не могу утверждать, что они суть в том смысле, как я утверждаю, что я есмь, ибо они суть только во мне как своем субъекте, тогда как я есмь в них, как своих предикатах, но независимо от них, так как они составляют только некоторую часть моего бытия, никогда его вполне не покрывающую. Моя мысль есть как *принадлежащая* мне, я же есмь как *обладающий* ею. Таким образом, слово «бытие» употребляется здесь в двух не только различных, но и противоположных смыслах. Поэтому когда говорится просто «эта мысль есть» или «это ощущение есть», то только грамматически можно допустить мысль и ощущение как субъекты с предикатом бытия, логически же они, будучи сами лишь предикатами мыслящего и ощущающего, никак не могут быть действительными субъектами, и, следовательно, бытие никак не может быть их действительным предикатом; так что эти утверждения: «моя мысль есть», «мое ощущение есть» — значат, собственно, только: «я мыслю», «я ощущаю», и вообще: «мысль есть», «ощущение есть» значат только: «некто мыслит», «некто ощущает» или «есть мыслящий», «есть ощущающий», и, наконец, «бытие есть» значит, что «есть сущий». Следовательно, вообще такие утверждения в безусловной форме ложны; нельзя сказать просто или безусловно: воля есть, мысль есть, бытие есть, потому что воля, мысль, бытие суть лишь постольку, поскольку есть во-

лящий, мыслящий, сущий. Неясное сознание или неполное применение этой, по-видимому, столь простой и очевидной истины составляет главный грех всей отвлеченной философии. Все ее существенные заблуждения сводятся к сознательному или бессознательному гипостазированию предикатов, причем одно из направлений этой философии (рационализм) берет предикаты общие, логические, другое же (реализм) останавливается на предикатах частных, эмпирических. Во избежание этих заблуждений прежде всего должно признать, что настоящий предмет философии, как истинного знания, есть сущее в его предикатах, а никак не эти предикаты, отвлеченно взятые; только тогда наше познание будет соответствовать тому, что есть на самом деле, а не будет пустым мышлением, в котором ничего не мыслится.

Итак, настоящий предмет всякого знания — не то или другое бытие, не тот или другой предикат сам по себе (ибо предикатов самих по себе быть не может), а то, чему это бытие принадлежит, что в этом бытии выражается или тот субъект, к которому относятся данные предикаты. Согласно этому, и истинное знание в своей всеобщности, то есть философия, имеет своим настоящим предметом не бытие вообще, а то, чему бытие вообще принадлежит, то есть безусловно-сущее или сущее, как безусловное начало всякого бытия. Если всякое бытие по необходимости есть только предикат, то сущее не может определяться как бытие, потому что оно не может быть предикатом другого. Оно есть субъект, или внутреннее начало всякого бытия, и в этом смысле различается ото всякого бытия; поэтому если бы мы предположили, что оно само есть бытие, то мы утверждали бы некоторое бытие сверх всякого бытия, что нелепо. Итак, начало всякого бытия само не может пониматься как бытие; но оно не может также обозначаться как небытие; под небытием обыкновенно разумеется простое отсутствие, лишение бытия, то есть ничто; но безусловно-сущему, напротив, *принадлежит* всякое бытие, и, следовательно, ему никак нельзя приписывать небытие в этом отрицательном смысле, или определять его как ничто. Сущее не есть бытие, но ему принадлежит всякое бытие в том же смысле, как мы должны сказать, например, что человек (мыслящий) не есть мышление, но ему принадлежит мышление. Как мыслящий не тождествен с мышлением, но имеет мышление, так и сущее не тождественно с бытием, но имеет бытие или *обладает* бытием. Обладать чем-нибудь — значит иметь над ним силу, так что сущее должно определяться как сила или мощь бытия, как его *положительная возможность*. Что

сущее есть сила бытия, это очевидно уже из того, что оно производит бытие, то есть проявляется, и так как, проявляясь в бытии, оно не исчезает как сущее, не может истощиться или перейти без остатка в свое бытие, ибо тогда, с исчезновением сущего как производящего или действующего, исчезло бы и бытие как производимое или действие, то оно всегда остается положительною мощью или силою бытия, так что это есть его постоянное и собственное определение. Но именно вследствие того, что оно не переходит всецело в бытие, что, следовательно, само по себе оно остается свободным от бытия, мы не можем, если хотим быть вполне точными, сказать, что безусловно-сущее есть сила бытия, ибо такое определение ставило бы его в исключительную связь с бытием, чего поистине нет; мы можем сказать только, что оно *имеет* силу бытия или обладает ею.

Итак, безусловно-сущее или абсолютное первоначало есть то, *что имеет в себе положительную силу всякого бытия,* а так как обладающий логически первее обладаемого, то безусловное начало может быть в этом смысле названо *сверхсущим* или даже сверхмогущим.

Очевидно, что это первоначало само по себе совершенно единично; оно не может представлять ни конкретной множественности, ни отвлеченной общности, потому что и то и другое предполагают некоторые отношения, то есть некоторые определенные образы бытия, тогда как безусловно-сущее само по себе не может определяться никаким бытием и никаким отношением.

Как единственное положительное основание всякого бытия, безусловно-сущее и познается одинаково во всяком бытии. Так как оно есть то, что есть во всяком бытии, то тем самым оно есть то, что *познается во всяком познании.* Правда, оно никогда не может быть данным эмпирического или логического познания, никогда не может стать ощущением или понятием, превратиться в состояние нашего сознания или в акт нашего мышления, в этом смысле оно безусловно непознаваемо, но вместе с тем и тем самым абсолютное первоначало безусловно *познаваемо* даже в эмпирическом и логическом познании, потому что и здесь то, что собственно познается, настоящий предмет, есть ведь не ощущение и не мысль, а ощущаемое и мыслимое, то есть сущее. Поскольку я признаю за предметом своего познания безусловное существование, не считаю его только состоянием моего сознания, а существующим в себе, постольку я познаю в этом предмете безусловно-сущее. Во всяком своем познании я имею в виду не те или другие чувственные или мыслимые

предикаты, а субъекта этих предикатов, и поскольку безусловно-сущее есть единый субъект всех предикатов, всякого бытия, постольку он есть единый объект всякого познания. Во всем, что мы познаем, мы познаем его и без него ничего познавать не можем; оно одно есть сущий предмет познания, поскольку всякое познание о предикате или бытии относится к субъекту этого предиката, к тому существу, которому это бытие принадлежит.

Мы познаем безусловно-сущее во всем, что познаем, потому что все это не есть его предикат, его бытие, его явление. Но будучи во всем, оно не тождественно со всем, оно есть само по себе как отличное от всего, ибо, если бы начало всего не отличалось от того, чего оно есть начало, тогда все слилось бы в пустое безразличие, превратилось бы в чистое бытие, равное ничто; но мы не могли бы различать безусловно-сущее от его предикатов и явлений, если бы оно не было дано нам как-нибудь иначе, помимо этих частных предикатов и явлений, если бы оно не открывалось нам само по себе. Но само по себе оно не может открываться как внешний предмет, это было бы противоречием; но будучи единым истинно-сущим, то есть субстанцией всего, оно есть первоначальная субстанция и нас самих, и, таким образом, оно может и должно быть нам дано не только в своих многообразно отраженных проявлениях, образующих наш предметный мир, но и внутри нас самих, как наша собственная основа, непосредственно нами воспринимаемая. Отрешаясь ото всех определенных образов бытия, ото всех ощущений и мыслей, мы в глубине своего духа можем находить безусловно-сущее, как такое, то есть не как проявляющееся в бытии, а как свободное и отрешенное ото всякого бытия. И несомненно, что во всех человеческих существах глубже всякого определенного чувства, представления и воли лежит непосредственное восприятие абсолютной действительности, в котором сущее открывается как безусловное единое и свободное ото всех определений. Это внутреннее восприятие безусловной действительности, не связанное ни с каким определенным содержанием, само по себе, одинаково у всех, какие бы различные названия ему ни давались, ибо здесь нет образа, нет отношения, а следовательно, нет и множественности, все сливается в одно непосредственное и безразличное чувство:

И если в чувстве ты блажен всецело,
Зови его как хочешь — я названья
Ему не знаю. Чувство — все, а имя
Лишь звук один иль дым, что застилает
Бессмертный пыл небесного огня [26]

Всякое познание держится непознаваемым, всякие слова относятся к несказанному, и всякая действительность сводится к той безусловной действительности, которую мы находим в себе самих как непосредственное восприятие.

Здесь истинно-сущее, несомненно, открывается нам, но открывается только одною своей стороной, как безусловно-единое, ото всего отрешенное и потому ко всему безразличное, и если мы остановимся на одной этой стороне, как это делает отвлеченный мистицизм, то вступим в противоречие с самим понятием истинно-сущего; ибо, как безусловное начало всякого бытия, оно не может быть только как отрешенное ото всего, а по необходимости должно быть и как сущее во всем. Только в этой полноте может оно быть обозначено как *абсолютное.* В самом деле, по смыслу слова «абсолютное» (absolutum от absolvere [27]) значит, во-первых, отрешенное от чего-нибудь, освобожденное и, во-вторых, завершенное, законченное, полное, всецелое. Таким образом, уже в словесном значении заключаются два логические определения абсолютного: в первом оно берется само по себе, в отдельности или отрешенности ото всего другого, и, следовательно, отрицательно по отношению к этому другому, к тому, что не есть оно само, то есть ко всякому определенному бытию, ко всему частному, конечному, множественному,— утверждается как свободное ото всего, как безусловно-единое; во втором значении оно определяется положительно по отношению к другому как обладающее всем, не могущее иметь ничего вне себя (ибо тогда оно не было бы завершенным и всецелым). Оба значения вместе определяют абсолютное как всеединое, как ἓν καὶ πᾶν [28]. Очевидно притом, что оба эти значения необходимо совмещаются в абсолютно-сущем, ибо они предполагают друг друга, одно без другого немыслимо, оба суть только две неразрывные стороны одного полного определения. В самом деле, для того чтобы быть ото всего свободным или отрешенным, нужно преодолеть все, нужно иметь надо всем силу, то есть обладать всем в положительной потенции; с другой стороны, обладать всем можно, только не будучи ничем исключительно, то есть будучи ото всего свободным или отрешенным.

Мы определили абсолютное первоначало как то, что обладает положительною силой бытия. В этом определении implicite утверждается, во-первых, что абсолютное первоначало само по себе свободно ото всякого бытия и, во-вторых, что оно заключает в себе всякое бытие известным образом, именно в его положительной силе, или производящем начале. Это суть, как сказано, только две неразрывные

стороны одного и того же определения, ибо свобода ото всякого бытия (положительное ничто) предполагает обладание всяким бытием. Абсолютное потому и свободно от всяких определений, что оно, все их в себе заключая, не исчерпывается, не покрывается ими, а остается самим собою. Если же оно не обладало бы бытием, было бы лишено его, то оно не могло бы быть и свободным от него,— напротив, бытие было бы для него необходимостью (ибо тогда бытие не зависело бы от него, а то, что от меня не зависит, что дано помимо меня, есть для меня необходимость, которую я должен переносить поневоле).

Итак, абсолютное есть *ничто и все* — ничто, поскольку оно не есть что-нибудь, и все, поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь. Это сводится к одному и тому же, ибо все, не будучи чем-нибудь, есть ничто, и, с другой стороны, ничто, которое *есть* (положительное ничто), может быть только всем *. Если оно есть ничто, то бытие для него есть другое, и если вместе с тем оно есть начало бытия (как обладающее его положительною силой), то оно есть начало своего другого. Если б абсолютное оставалось только самим собою, исключая свое другое, то это другое было бы его отрицанием, и, следовательно, оно само не было бы уже абсолютным. Другими словами, если б оно утверждало себя только как абсолютное, то именно поэтому и не могло бы им быть, ибо тогда его другое, абсолютное, было бы вне его как его отрицание или граница, следовательно, оно было бы ограниченным, исключительным и несвободным. Таким образом, для того чтобы быть чем оно есть, оно должно быть противоположным себя самого или единством себя и своего противоположного,

denn Alles muss in Nichts zerfallen
Wenn es im Seyn beharren will [29].

Этот верховный логический закон есть только отвлеченное выражение для великого физического и морального факта любви. Любовь есть самоотрицание существа, утверждение им другого, и между тем этим самоотрицанием осуществляется его высшее самоутверждение. Отсутствие самоотрицания, или любви, то есть эгоизм, не есть действительное самоутверждение существа,— это есть только бесплодное, неудовлетворимое стремление или усилие к самоутверждению, вследствие чего эгоизм и есть источник всех

* Это положительное ничто есть прямая противоположность Гегелеву отрицательному ничто — чистому бытию, происходящему чрез простое отвлечение или лишение всех положительных определений.

страданий; действительное же самоутверждение достигается только в самоотрицании, так что оба эти определения суть необходимо противоположные себя самих. Итак, когда мы говорим, что абсолютное первоначало, по самому определению своему, есть единство себя и своего отрицания, то мы повторяем только в более отвлеченной форме слово великого апостола: Бог есть любовь.

Как стремление абсолютного к другому, то есть к бытию, любовь есть начало множественности, ибо абсолютное само по себе, как сверхсущее, безусловно-едино; притом всякое бытие есть отношение, отношение же предполагает относящихся, то есть множественность. Но абсолютное, будучи началом своего другого, или единством себя и этого другого, то есть любовью, не может, как мы видели, перестать быть самим собою; напротив, как в нашей человеческой любви, которая есть отрицание нашего *я*, это *я* не только не теряется, но и получает высшее утверждение, так и здесь, полагая свое другое, абсолютное первоначало тем самым утверждается как такое в своем собственном определении.

Таким образом, абсолютное необходимо во всей вечности различается на два полюса или два центра: первый — начало безусловного единства, или единичности, как такой, начало свободы от всяких форм, от всякого проявления и, следовательно, от всякого бытия; второй — начало, или производящая сила бытия, то есть множественности форм. С одной стороны, абсолютное выше всякого бытия; с другой стороны, оно есть непосредственная потенция бытия или первая материя [30]. Ибо если б оно было только сверхсущим, или свободным от бытия, то оно не могло бы производить бытие, и бытие не существовало бы, но если бы бытие не существовало, то абсолютное не могло бы быть от него свободным, ибо нельзя быть свободным от ничего, и, следовательно, само абсолютное, как такое, не существовало бы, но так как нечто есть, то необходимо есть и абсолютное в своих двух полюсах. Второй полюс есть сущность, или prima materia абсолютного, первый же полюс есть само абсолютное, как такое; это не есть какая-нибудь новая, отличная от абсолютного субстанция, а оно само, утвердившееся, как такое, чрез утверждение своего противоположного. Абсолютное, не подлежащее само по себе никакому определению (ибо его общее понятие как предварительное есть только для нас), определяет себя, проявляясь как безусловно-единое чрез положение своего противного; ибо истинно-единое есть то, которое не исключает множественности, а, напротив, производит ее в себе и при этом не

нарушается ею, а остается тем, чем есть, остается единым и тем самым доказывает, что оно есть *безусловно-единое*, единое по самому существу своему, не могущее быть снятым или уничтоженным никакою множественностью. Если бы единое было таким только чрез отсутствие множественности, то есть было бы простым лишением множественности и, следовательно, с появлением ее теряло бы свой характер единства, то, очевидно, это единство было бы только случайным, а не безусловным, множественность имела бы над единым силу, оно было бы подчинено ей. Истинное же, безусловное единство необходимо сильнее множественности, превосходит ее и должно доказать или осуществить это превосходство, производя в себе всякую множественность и постоянно торжествуя над нею, ибо все испытывается своим противным. Так и наш дух есть единое не потому, чтобы был лишен множественности, а, напротив, потому, что, проявляя в себе бесконечную множественность чувств, мыслей и желаний, тем не менее всегда остается самим собою и характер своего духовного единства сообщает всей этой стихийной множественности проявлений, делая ее своею, ему одному принадлежащею.

Свобода, неволя, покой и волненье
Проходят и снова являются,
А он все один, и в стихийном стремленьи
Лишь сила его открывается [31].

Итак, если есть ничто отрицательное, которое меньше бытия, только отсутствие, лишение бытия, и есть ничто положительное, которое больше или выше бытия, имеет силу над бытием, есть действительная свобода от него, то точно так же есть единство отрицательное, которое меньше или ниже множественности, есть только отсутствие или лишение ее, и есть единство положительное, которое больше или выше множественности, потому что имеет силу над нею, не может быть ею нарушено, следовательно, свободно от нее безусловно; и понятно, что абсолютное первоначало должно определять как *положительное* единство.

Мы видели, что абсолютно-сущее вообще определяется как обладающее силой или мощью бытия. Эта сила, которою оно обладает, и есть второе начало, то есть непосредственная, ближайшая, или вторая потенция бытия, тогда как само абсолютное, или первое, начало, как обладающее ею или сильное над нею, есть отдаленная, или первоначальная, потенция бытия. Вторая потенция принадлежит абсолютному первоначалу по самому определению его, есть его собственная сущность. Таким образом, оно вечно нахо-

дит в себе свое противоположное, так как только чрез отношение к этому противоположному оно может утверждать само себя, так что они совершенно соотносительны. Это есть, следовательно, необходимость, божественный фатум. Абсолютное первоначало свободно, лишь вечно торжествуя над этою необходимостью, то есть оставаясь единым и неизменным во всех многообразных произведениях его сущности или любви. Свобода и необходимость, таким образом, соотносительны, первая будучи действительна лишь чрез осуществление второй. А так как божественная необходимость, равно как и осуществление ее, вечна, то так же вечна и божественная свобода, то есть абсолютное первоначало, как такое, никогда не подчинено необходимости, вечно над нею торжествует, и это вечное единство свободы и необходимости, себя и другого, и составляет собственный характер абсолютного.

Когда мы говорим о необходимости в абсолютном, то здесь, очевидно, нет ничего общего с внешнею тяжелою необходимостью нашего материального существования. Так как абсолютное не может иметь ничего внешнего или чуждого себе, то это есть его собственная необходимость, его сущность, как мы сказали, это есть необходимость в том смысле, как нам необходимо жить, чувствовать, любить. Очевидно, что такая необходимость нисколько не противоречит абсолютному совершенству и свободе, а, напротив, предполагается ими.

Второе начало, или непосредственная потенция бытия, есть то, что в старой философии называлось первою материей. Материя всякого бытия в самом деле не есть еще бытие, но она не есть уже и небытие,— это есть именно непосредственная потенция бытия. Оба начала — абсолютное, как такое, и materia prima — отличаются от бытия, не суть сами бытие, оба также не суть небытие, а так как третьим между небытием и бытием мыслима только потенция бытия, то оба начала одинаково определяются как потенция бытия. Но первое есть положительная потенция, свобода бытия — сверхсущее, второе же, или материальное начало, будучи необходимым тяготением к бытию, есть его отрицательная, непосредственная потенция, то есть утверждаемое или ощутимое отсутствие или лишение настоящего бытия. Но лишение бытия как действительное или ощутимое есть влечение или стремление к бытию, жажда бытия.

Говоря о первой материи как влечении или стремлении, то есть обозначая ее как нечто внутреннее, психическое, я, очевидно, не имею в виду того, что современные ученые называют материей [32]. Я следую словоупотребле-

нию философии, а не химии или механики, которым нет никакого дела до первых начал или производящих сил бытия, чем исключительно занимается философия. Очевидно, что материя физики и химии, имеющая различные качества и количественные отношения, представляющая, следовательно, уже некоторое определенное, или образованное бытие, имеет характер предметный, или феноменальный, следовательно, никак не есть собственно материя, или чистая потенция бытия, и вообще не может принадлежать к первым началам, или образующим элементам сущего. Настоящая же материя, о которой я говорю, есть та ὕλη [33] древних философов, которая сама по себе не представляет и по понятию своему не может представлять ни определенного качества [34], ни определенного количества; и совершенно ясно, что такая материя имеет характер внутренний, психический, или субъективный, ибо то, что не имеет определенного качества, не может иметь и определенного действия на другое, то есть предметного бытия, следовательно, ограничено бытием субъективным. Психический характер материи самой по себе начинает, впрочем, признаваться даже современными учеными, из коих более глубокомысленные сводят материю к динамическим атомам [35], то есть центрам сил, понятие же силы принадлежит совершенно к субъективной, или психической, области. Что такое в самом деле сила сама по себе, то есть изнутри, как не стремление или влечение? Такое понятие материи совершенно, впрочем, согласно с обыкновенным, неученым словоупотреблением. Мы говорим, в самом деле: материальные наклонности или инстинкты, материальные интересы, желания, даже материальный ум, имея при этом в виду, разумеется, не материю физиков или химиков, а именно низшую сторону психического существа.

Из всего предыдущего ясно, что если высший, или свободный, полюс есть самоутверждение абсолютного первоначала, как такого, то для этого самоутверждения ему логически необходимо иметь в себе или при себе свое другое, свой второй полюс, то есть первую материю, которая поэтому, с одной стороны, должна пониматься как принадлежащая первому началу, им обладаемая и, следовательно, ему подчиненная, а с другой стороны, как необходимое условие его существования: она первее его, оно от нее зависит. С одной стороны, первая материя есть только необходимая принадлежность свободного сущего и без него не может мыслиться, с другой стороны, она есть его первый субстрат, его основа (базис), без которой оно не могло бы проявиться или быть как такое. Эти два центра, таким обра-

лом, хотя вечно различные и относительно противоположные, не могут мыслиться отдельно друг от друга или сами по себе; они вечно и неразрывно между собою связаны, предполагают друг друга как соотносительные, каждый есть и порождающее и порождение другого.

Второй полюс абсолютного может определяться как materia prima, лишь рассматриваемый сам по себе, или в своей потенциальной отдельности. В действительном же своем существовании, как определяемая всеединым или как носительница его проявления, как вечный его образ — это есть идея. Абсолютное не может действительно существовать иначе как осуществленное в своем другом. Другое же это точно так же не может действительно существовать само по себе, в отдельности от абсолютного первоначала, ибо в этой отдельности оно есть чистое ничто (так как в абсолютном все), а чистое ничто существовать не может. Таким образом, если мы отличаем другое начало само по себе от этого же другого, как определяемого сущим, отличаем первую материю от идеи, то это есть различие в рефлексии, а не отдельность в существовании.

Мы различаем во втором начале противоположность абсолютному (материя) и тождество с ним (идея); на самом же деле это второе начало не есть ни то, ни другое, или то и другое вместе; в отличие от *сущего* всеединого (первое начало) оно есть *становящееся* всеединое. Этим необходимо определяется отношение обоих начал, как будет показано в следующей главе.

XLIV

Абсолютное сущее и абсолютное становящееся. Человек как второе абсолютное. Три начала его бытия

Истинное познание, как мы видели, предполагает истинно-сущее, или абсолютное. Само же абсолютное, чтобы быть таковым, требует другого, неабсолютного; единое, чтобы быть всем, требует многого; абсолютный дух для своей действительности требует материи; сверхприродное существо Божие требует природы для проявления божества своего. Истинно-сущее, чтобы быть истинно-сущим, то есть всеединым или абсолютным, должно быть единством себя и своего другого. Не есть ли это противоречие? Без сомнения, это было бы противоречием, если бы под всеединым мы разумели отвлеченное понятие или материальную вещь. Без сомнения, понятие *A* не может быть без противоречия понятием *B*, понятие равенства не может

быть понятием неравенства, понятие абсолютного (точнее, абсолютности) не может быть понятием неабсолютности; точно так же вещь *С* не может быть без противоречия вещью *Д*, этот стол не может быть этим стулом, и это перо не может быть этим зеркалом. Но так как под абсолютно-сущим нельзя разуметь ни материальную вещь, ни отвлеченное понятие, то этим все дело изменяется. Внимательный читатель припомнит объясненное выше необходимое различие между бытием и сущим, между понятием и тем, что в нем выражается, и следующее прямо отсюда различие между абсолютно-сущим и его бытием, или абсолютностью, между всеединым и всеединством. Всеединое не есть всеединство, оно обладает всеединством, это есть его определение, его идея. Но сущее, а следовательно, и абсолютно-сущее не покрывается, не исчерпывается никаким определением, отсюда возможность другого. Если мы всегда различаем определение (бытие) от самого определяемого, сущего как обладающего этим определением, то, очевидно, обладание одним определением нисколько не препятствует обладанию другим. Если два различные определения (способы бытия) мы обозначим как *a* и *b*, а под *A* будем разуметь некоторое действительное существо, то нет никакого противоречия утверждать, что *A* заключает в себе и *a* и *b*, что оно есть и *a* и *b*, если даже под *a* и *b* разуметь определения, друг другу противоположные; ибо закон тождества требует только, чтобы два исключающие друг друга признака не утверждались в одном субъекте в одном и том же отношении, но ничто не препятствует *A* быть *a* в известном отношении и быть не *a* или *b*, *c* и *d* и т. д. в другом отношении. Так, говоря об абсолютно-сущем, или всеедином, то есть о субъекте всеединства, мы должны сказать, что оно само по себе, то есть безотносительно, будучи выше всякого определения, в известном отношении может принимать одно определение — определение абсолютности, или всеединства; в другом же отношении определять себя как неабсолютное. И это необходимо, потому что, как мы видели, всеединство предполагает существование того неединого, многого, которое делается всем в единстве; то самое многое, которое в единстве есть все, само по себе, или вне единства, есть не все. В каком же отношении абсолютное есть все и не все? Так как невозможно в одном акте быть и тем и другим, а в абсолютном не может быть много актов, ибо это заключало бы в себе изменение, переход и процесс, то, следовательно, абсолютное само по себе, в своем актуальном бытии — actu — есть все, другое же определение принадлежит ему не actu, а только potentia. Но *чистая*

potentia (возможность) есть ничто; для того чтоб она была больше, чем ничто, необходимо, чтоб она была как-нибудь и где-нибудь осуществлена, то есть чтобы то, что есть только potentia в одном, было актом (действительностью) в другом. И если многое как не все, то есть частное, не может быть актом в абсолютном, то, следовательно, оно должно иметь действительность вне его. Но оно не может иметь эту действительность само по себе, быть безусловно независимым от абсолютного; многое не все, то есть неистинное (потому что истина есть всеединство), не может существовать безусловно — это было бы противоречием; и, следовательно, если оно должно существовать в другом, то это другое не может быть безусловно вне абсолютного. Оно должно быть в абсолютном и вместе с тем, чтобы содержать actu частное, неистинное, оно должно быть вне абсолютного. Итак, рядом с абсолютно-сущим, как таким, то есть которое actu есть всеединое, мы должны допустить другое существо, которое так же абсолютно, но вместе с тем не тождественно с абсолютным, как таким. Так как двух одинаково абсолютных существ, очевидно, быть не может, то это второе не может быть абсолютным в том же смысле, как и первое. Но в этом нет и надобности; так как быть абсолютным — значит быть субъектом абсолютного содержания (всеединства), и если быть субъектом абсолютного содержания в вечном и нераздельном акте свойственно единому истинному существу, или Богу, то другое существо может быть субъектом того же содержания в постоянном процессе; если первое *есть* всеединое, то второе *становится* всеединым, если первое вечно обладает всеединым, то второе прогрессивно им овладевает и постольку соединяется с первым. Это второе всеединое, этот «второй бог», говоря языком Платона, представляет, таким образом, два существенные элемента: во-первых, он имеет божественный элемент, всеединство, как свою вечную потенцию, постепенно переходящую в действительность, с другой стороны, он имеет в себе то небожественное, то частное, не все, природный, или материальный, элемент, в силу которого он не *есть* всеединое, а только *становится* им; ибо он становится всеединым, поскольку это частное делается всем. Частное же по необходимости *становится* всем. Быть всем, т. е. быть в Боге, оно не может, так как тогда оно не было бы частным, но и быть исключительно частным, т. е. быть безусловно вне всеединства, вне Бога, оно также не может, ибо тогда оно не существовало бы совсем, так как вне Бога и вне всеединства ничего быть не может. Итак, оно может быть только *относительно* многим (частным) и отно-

сительно единым (всем), т. е. оно становится всем, вечно стремится быть всем.

Итак, многое частное или не все (категория, природа), не имея возможности существовать ни само по себе, ни в Боге, как таком, существует по необходимости в том существе, которое причастно божеству, но не есть сущий Бог, а только становится Богом в том существе, которое есть вместе и абсолютное и относительное. В нем совмещаются многое и единое, частное и все; но так как эти противоположные определения не могут совмещаться в нем в одном и том же отношении, то если частное, неистинное имеет в нем *реальность* (а оно должно иметь реальность в нем, так как не может иметь ее само по себе), то, следовательно, другое, истинное, всеединое, может существовать в нем действительно только как *идеальное*, постепенно реализуемое. Существо это, имеющее реальную множественность или материю, как свою природу, имеет в себе божественное начало как идею, в сознании. Как существо, т. е. в своем безусловном существовании, находясь в единстве божественного акта, в котором все есть безусловно одно, это существо в относительном бытии своем представляет два элемента: божественную идею, выражающуюся в самосознании разума (бытии для себя), как форме всеединства, и элемент материальный, ощутительную множественного природного бытия. Если это двойственное существо представляется загадочным и таинственным, то, по счастью, разрешение этой загадки, объяснение этой тайны мы находим в себе самих, ибо человек, каждый действительный человек, будучи безусловно-сущим, как настоящий субъект и последнее основание всех своих деятельностей (ибо человек не есть ощущение, а ощущающий, не есть мысль, а мыслящий, не есть воля, а волящий, не есть, одним словом, бытие, а сущий), сверх того имеет в сознании своем божественную идею, как безусловную норму, которою он оценивает все свои деятельности, а вместе с тем подлежит и природным, эмпирическим состояниям, в которых он получает соответствующий материал для окончательного осуществления своего безусловного существа, для последней реализации своей идеи чрез сведение внешней множественности к внутреннему единству и случайных частностей к всеобъемлющему целому.

Итак, это существо, посредством которого может действительно существовать многое, частное, неистинное, в котором сущее божество имеет реальный, отличный от себя объект и вследствие этого может быть вечно действительным в своей абсолютности,— это существо, составляющее,

таким образом, совместное условие и для действительности мира божественного всеединства и мира материальной множественности, это существо находится в нас самих:

Non habitat, non Tartara, sed nec sidera coeli,
Spiritus in nobis qui viget illa fecit [36].

Это «второе абсолютное» (мы знаем, что такое выражение не заключает в себе противоречия, ибо второе есть абсолютное не в том же смысле, как первое, обладает абсолютным содержанием не так, как первое), — это второе абсолютное (которое пантеистическая философия всегда смешивает и отождествляет с первым), будучи основанием всего существующего вне вечного, божественного акта, всего относительного бытия, будучи в этом качестве душою мира, в человеке впервые получает собственную, внутреннюю действительность, находит себя, сознает себя. В мире внечеловеческом, собственно природном, абсолютный, божественный элемент мировой души — всеединство — существует только потенциально, в слепом, бессознательном стремлении; в человеке он получает идеальную действительность, постепенно реализуемую. В природном бытии каждое существо действительно есть только одно из многих, частное, не все: его абсолютность, или всеединство, его истинное существо (пребывая в сфере нераздельного бытия божественного) в нем самом выражается только в слепом, ненасытном стремлении к существованию; только это стремление, а не действительное бытие природного существа представляется здесь безусловным и все захватывающим, действительное же его состояние вопреки этому стремлению всегда есть частное и случайное. В человеке же всеединство получает действительную, хотя еще идеальную форму — в сознании. В человеческой форме каждое существо идеально есть все, поскольку может все заключать в своем сознании, поскольку все имеет для него действительное, положительное, хотя и идеальное бытие, как норма всех его деятельностей. Здесь относительное бытие мировой души осуществляется в обоих своих началах, здесь мировая душа находит себя саму. Таким образом, то всеединство, вечно существующее в божественном начале, в котором каждое существенно есть все, это всеединство, устраненное, перешедшее в чистую потенцию в природном бытии, в котором каждое есть *не* все, восстановляется идеально в человечестве, в котором каждое идеально *есть* все и реально становится всем. Но само собою понятно, что, поскольку что-нибудь есть все, постольку оно безусловно, неограниченно и, следовательно, вечно; ибо что-нибудь

может быть ограничено только другим; поскольку же оно есть все, для него нет другого, и, следовательно, ему нечем быть ограниченным. Поэтому в природе каждое существо, будучи реально не всем, тем самым ограниченно, условно и преходяще; оно безусловно и вечно только в своем абсолютном начале, в Боге, в котором каждое существенно есть все. Человек же, который есть все не только в Боге, но и для себя в своем сознании, или идеальном бытии, безусловен и вечен так же не только в Боге, но и в себе, в своем индивидуальном сознании, не только как сущий, но и как этот сознающий, в своем внутреннем идеальном бытии, форма которого, *я*, есть нечто по существу безусловное и вечное, как положительная потенция всякого действительного содержания, ничего не исключающая и потому не могущая быть ничем ограниченною. Всякое *бытие* изменчиво, условно, преходяще, но «я есмь» выражает не бытие, а *сущего.* «Я есмь» — это не относится ни к какому бытию, «я есмь» одинаково и в том и в другом. Я есмь в ощущении, но я не ощущение, а ощущающий и не ограничиваюсь никаким ощущением, ибо я могу ощущать многое; но я и не ощущающий только, ибо я есмь не в одних ощущениях, но и в мысли и в воле, но я не мысль и не воля, а мыслящий и волящий, и я не определяюсь никакою мыслью и волею, ибо я могу мыслить и хотеть всевозможных предметов, оставаясь тем же «я». Я есмь в сознании всей этой действительности, но я не сознание этой действительности, а сознающий, и потому я нисколько не обусловливаюсь этим сознанием, ибо я могу сознавать и не эту действительность, а совсем другое (как, например, во сне или в сомнамбулическом ясновидении) и быть при этом все тем же «я». Проснувшись от глубокого сна, я все тот же, что был и до него, и никакого перерыва в моем «я есмь» нет: перерыв касался только известных состояний моего относительного бытия, а не меня самого. Все изменения, все ограниченное, частное, преходящее принадлежат формам бытия, а не сущему; меняются отношения, но относящийся измениться не может. В сознании же «я есмь» сущий именно и отрешается ото всех частных форм бытия, ото всех частных отношений, утверждает себя как единое во всем, и потому никакие изменения в бытии, от которого он освободился, его уничтожить и изменить не могут: «я есмь» так же безусловно и вечно, как и сам сущий. Это «я» есть все, потому что оно ото всего отличается, его универсальность основывается на его безусловной единичности, или индивидуальности; если б оно было то же, что и другое, то все другое не имело бы основания быть для него.

не могло бы с ним различаться и соединяться, не могло бы им сознаваться. Итак, каждое «я» есть нечто в идее безусловно особенное и единичное, то есть представляет некоторое безусловное, ему одному свойственное качество, есть некоторая безусловная идея *. В силу этой идеи каждое «я» не только *есть* безусловно, но есть *это*, отвечает положительно не только на вопрос, есть ли, но и на вопрос, что́ есть. И это «что» принадлежит ему (человеческому «я») не только в Боге — первоначальном всеедином, но и в нем самом: он сам сознает свою идею и осуществляет ее. Итак, в человеческом существе мы должны различать три основные элемента, из коих каждый представляет ту двойственность, какою характеризуется «второе абсолютное», или душа мира. И, во-первых, человек есть безусловно-сущий, самостоятельный субъект всех своих действий и состояний; в этом качестве он одинаково есть субъект как своего божественного (нормального) состояния, когда он находится во всеединстве, так и своего внебожественного, ненормального состояния, когда он утверждается в себе исключительно и в противоположении со всем; и в том, и в другом случае, и в Боге, и против Бога, он есть действительный субъект и настоящая причина дел своих, что бы ни вызывало его к этим делам, ибо действующий есть он сам; поэтому он безусловно свободен: он свободен в Боге, ибо Бог есть не просто единый, исключающий все другое, а всеединый, во всеединстве же каждый из элементов есть все, то есть ничем не ограничен и, следовательно, безусловно свободен,— и он свободен вне Бога, ибо вне Бога он может быть только сам, в своем собственном самоутверждении, то есть свободно. Он свободен в свободе, и он свободен в необходимости, ибо он сам подлежит необходимости и, следовательно, никогда ею всецело не определяется, потому что необходимость есть только одно из его состояний, а он больше всех своих состояний.

Итак, человек, во-первых, есть сущий, т. е. безусловный субъект всех своих действий и состояний. Он *есть*; но он не только есть; во-первых, он есть *нечто*, он имеет некоторое безусловное свойство или качество, которым он отличается не как субъект только от своих состояний, или предикатов,

* Отсюда легко видеть разницу между понятием и идеей. Понятие всегда выражает только признаки, общие многим предметам (или соединение таких признаков), идея же есть основное качество одного (метафизического) существа, хотя этому качеству могут быть причастны и многие другие чрез внутреннее взаимодействие с первым, что нисколько не нарушает его безусловной особенности и единичности, как солнечный свет, распространяясь на множество предметов, не перестает быть этим солнечным светом.

а как *этот* субъект от всех других субъектов. Это есть его идея, и, поскольку он в своем нормальном положении есть все, необходимо его идея внутренно соединена со всеми другими, является как всеединство, т. е. идея положительно восполняется всеми другими, является как форма абсолютного содержания. Но эта же идея как нечто особенное дает ему возможность утверждать себя вне всего, как не все, и тогда его особенное качество делает его безусловно-непроницаемым для всех других, делает его безусловною границей всех, и так как каждое существо имеет свою идею или свою особенность, то в этом внешнем отношении все одинаково являются границей для всех, все друг для друга безусловно-непроницаемы, и, таким образом, взаимное отношение всех вместо внутреннего, положительного единства является как внешнее отрицательное *равенство*, и собственная идея каждого существа, в которой он относится ко всему, вместо того чтобы быть определенною формой абсолютной действительности, становится безразличною формой всякого возможного содержания, или отвлеченным разумом, т. е. возможностью относить к себе всякое содержание. Таким образом, это последнее, т. е. эмпирическая действительность человека, составляющая третье, материальное, или природное, начало его бытия, является здесь непосредственно как случайное, многое, частное, которое может только постепенно *становиться* единым и всем, каковым оно и действительно становится, поскольку человек из своего нормального (неабсолютного) положения возвращается ко всеединству, становясь абсолютным от себя, т. е. свободно и сознательно.

Если бы не было частного, то не было бы и всего, а если бы не было всего, то не было бы и единого как действительного. Но так как частное, не все, может существовать только в процессе, как становящееся все, то, следовательно, собственное существование принадлежит двум неразрывно между собою связанным и друг друга обусловливающим абсолютным: абсолютному *сущему* (Богу) и абсолютному *становящемуся* (человеку), и полная истина может быть выражена словом «Богочеловечество», ибо только в человеке второе абсолютное — мировая душа — находит свое действительное осуществление в обоих своих началах. В самом деле, в своем чисто человеческом идеальном начале (которое для себя выражается как разум) мировая душа получает безусловную самостоятельность — свободу, с одной стороны, по отношению к Богу, а с другой стороны, по отношению к своему собственному природному, материальному началу. Свобода в последнем отношении понятна сама со-

бою и не требует объяснения. Но человек (или мировая душа в человечестве) свободен не только от своего материального бытия, он свободен безусловно и по отношению к своему божественному началу: ибо как становящееся абсолютное, а не сущее он сам есть основание бытия своего. В самом деле, Божество определяет его здесь только идеально, определяет только то, *чем* он становится,— содержание и цель его жизни, но что он этим *становится*, это имеет свое основание не в Божестве, отрешенном от всякого процесса, а в нем самом. Будучи чуждо всякому процессу и изменению, Божество, как такое, не может быть действительною причиною (causa efficiens) изменения (ἀρχὴ τῆς κινήδεως); действительная причина изменения всегда есть изменяющийся. Божество же всегда есть только формальная и конечная причина изменения, идея и цель его.

Поскольку «становиться абсолютным» для данного субъекта предполагает, с одной стороны, абсолютное, *чем* становится этот субъект, и, с другой стороны, неабсолютное, *из чего* он становится, то мы имеем необходимо два порядка бытия, относительно противоположные: с одной стороны, порядок логический и метафизический по существу, в котором prius есть то, *что есть*, абсолютное и, с другой стороны, порядок генетический, феноменальный, по природному происхождению, в котором prius есть то, *что не есть* в истинном смысле, из чего все становится, неабсолютное, многое или частное. Что в одном порядке есть первое, то в другом становится последним; первое по существу, абсолютное, *становится* последним в процессе, во времени. Очевидно при этом, что генетический порядок, в котором абсолютное становится, предполагает порядок метафизический, в котором оно *есть*. Если абсолютное в человеке становится, то, очевидно, оно должно быть помимо человека, так как иначе нечему было бы становиться. Эта необходимость, в силу которой становящееся в одном есть в другом, должна сделаться для нас совершенно ясною из анализа наших действительных отношений в той сфере, которая нам непосредственно доступна,— в сфере нашего действительного знания.

XLV

Вера, воображение и творчество как основные элементы всякого предметного познания

Никакое действительное познание не исчерпывается данными нашего чувственного опыта (ощущениями) и

формами нашего мыслящего разума (понятиями); во всяком действительном познании о каком-либо предмете мы имеем нечто большее того, что дано в наших действительных ощущениях и понятиях, относящихся к этому предмету. В самом деле, если всякое ощущение есть некоторое реальное, испытываемое отношение к предмету и всякое истинное понятие есть некоторое мыслимое отношение наше к предмету, то, очевидно, в обоих этих отношениях предмет дан нам не безусловно, не сам по себе, а лишь под известными условиями, поскольку он находится с нами в данный момент в некотором определенном взаимодействии, поскольку мы ощущаем его действие и мыслим его содержание; следовательно, здесь он дан нам только как ощущаемый и мыслимый в этих определенных отношениях, т. е. вообще в своем относительном бытии. Между тем каждый раз, как мы действительно познаем какой-нибудь предмет, мы не только воспринимаем его относительное бытие, но сверх того утверждаем и его безотносительное бытие, утверждаем его не только как ощущаемое и мыслимое нами, но и как сущее независимо от нас. Мы испытываем фактическое действие этого предмета на нас в наших ощущениях, мы мыслим общие возможные отношения этого предмета к другому, ко всему в наших понятиях, но мы сверх того имеем непосредственную уверенность, что этот предмет существует сам по себе, помимо его данного действия на нас и помимо его общих отношений ко всему другому, что он не исчерпывается своим актуально ощущаемым действием и своим мыслимым содержанием (понятием), что он существует независимо от того, ощущаю ли я его и мыслю ли я о нем. Я допускаю всевозможные отношения этого предмета ко мне и к другим, отношения реальные и логические, ощущаемые и мыслимые; но при этом я сохраняю уверенность, что во всех этих отношениях этот предмет хотя и выражает свое бытие, но что он не покрывается ими всецело, что он остается сам по себе, что он подлежит всем этим отношениям, определяется ими, но не разрешается в них. Итак, во всяком действительном познании предмета он существует для нас трояким образом: во-первых, как относительно реальный в своем фактическом действии на нас или в его действительном явлении, во-вторых, как относительно идеальный в его мыслимых отношениях ко всему и, наконец, в-третьих, как безусловный и сущий. Мы *ощущаем* известное действие предмета, *мыслим* его общие признаки и *уверены* в его собственном, или безусловном, существовании. Эта уверенность нисколько не обусловлена ощущениями, получаемы-

ми нами от предмета, и понятием нашим о нем, а напротив, объективное значение наших ощущений и понятий прямо обусловлено уверенностью в самостоятельном бытии предмета. В самом деле, если бы я не был уверен, что известный предмет существует независимо от меня, то я не мог бы относить к нему своих понятий и ощущений; тогда сами эти понятия и ощущения были бы только субъективными состояниями моего сознания, моими внутренними чувствами и мыслями, в которых я не познавал бы ничего, кроме них самих, как психических фактов. Таким образом, объективное, познавательное значение моих ощущений и понятий зависит от уверенности в независимом, безусловном существовании их предмета, в его существовании за пределами моих ощущений и мыслей. Это безусловное существование, которое не может быть действительно дано мне ни в моих ощущениях, ни в моих мыслях, которое не может быть предметом ни эмпирического, ни рационального познания и которым, однако, это познание обусловливается, составляет, очевидно, предмет некоторого особого, третьего рода познания, который правильнее может быть назван верою.

В чем же состоит и как возможен этот третий род познания, без которого объективная истина была бы нам безусловно недоступна?

Если в наших ощущениях и понятиях, в чувственном опыте и в умозрительном мышлении мы не выходим из своего собственного, субъективного бытия и познаем другое (предмет) только условно, лишь поскольку он ощущается и мыслится нами и в тех отношениях, в которых он нами ощущается и мыслится, если здесь, другими словами, между познающим субъектом и предметом существуют только внешние отношения, ибо для предмета самого по себе то обстоятельство, что я его ощущаю или мыслю под известными категориями, есть обстоятельство совершенно внешнее и случайное, и так как его собственное существо нисколько не покрывается теми качествами, которые этот предмет имеет для моих внешних чувств, и теми логическими формами, в которых я его мыслю и которые выражают только общие возможные отношения этого предмета ко всякому другому, а не его существо, не то, что он есть, если, таким образом, в обоих этих родах познания — и чувственном опыте, и рациональном, умозрительном мышлении — познающий субъект только граничит с предметом, а не соединяется с ним внутренно, только соприкасается с ним, а не проникает в него, вследствие чего такое познание и не может быть истинным, объективным познанием,

то, очевидно, это последнее предполагает между познающим и познаваемым такое отношение, в котором они соединены друг с другом не внешним и случайным образом, не в материальном факте ощущения и не в логической форме понятия, а существенною и внутреннею связью, соединены в самых основах своего существа, или в том, что есть безусловное в обоих. Это безусловное, несводимое ни к факту ощущения, ни к форме понятия, необходимо есть как в предмете познания, так равно и в самом познающем субъекте, ибо это безусловное и в познающем и в познаваемом требуется и предполагается самими условными фактами и формами нашего познания. Несомненно, в самом деле, что действительное ощущение необходимо есть некоторое состояние кого-нибудь, чьего-нибудь сознания, воспринимающего что-нибудь, и точно так же понятие необходимо есть умственный акт кого-нибудь, мыслящего о чем-нибудь, так что кроме самого этого отношения, ощущения и мысли необходимо требуются еще два относящиеся, которые сами уже не могут быть отношениями и, следовательно, должны быть признаны как безусловные. Одно из двух: или мы должны признать ощущения сами по себе, то есть в которых никто ничего не ощущает, и понятия сами по себе, то есть в которых никто ничего не мыслит, или же мы должны допустить, что кроме всех действительных и возможных ощущений и понятий (мыслей) существует ощущающее и ощущаемое, мыслящее и мыслимое не как определенное отношение, а как безусловное существо. Ощущения и мысли должны быть поняты как состояния и акты некоторого существа, иначе они теряют всякий смысл; вместе с тем они предполагают некоторое другое существо, к которому первое относится, иначе они теряют всякую определенность и устойчивость, которою они в действительности обладают. Но если, таким образом, ощущения и понятия суть по необходимости отношения двух существ, двух безусловных терминов, то, как мы сказали, это их отношения внешние, в которых другое существо является только как граница первого, реальная, чувственная или же только мыслимая, логическая, и если бы мы были ограничены только этими двумя родами познания (чувственным опытом и умозрительным мышлением), то мы имели бы, собственно, основание утверждать только некоторую границу нашего субъективного бытия. Если бы познающий и познаваемый были только вне друг друга, то никакое познание о самом предмете, даже то познание, что он есть, было бы невозможно; мы могли бы знать действительно только, что существует некоторый предел или граница нашего соб-

ственного существа, и если бы затем из существования этой границы мы логически вывели бы бытие некоторого существа, нас определяющего или с нами граничащего, то это логическое заключение не могло бы иметь силы действительного знания, потому что самое наше логическое мышление, самые законы нашего разума, из которых мы выводили бы это другое существо как необходимую причину наших определенных состояний, самый этот логический закон при предположении совершенной отдельности познающего от познаваемого или их взаимной внешности не мог бы иметь никакого предметного значения; это была бы лишь субъективная форма нашего собственного бытия, которая не могла бы перевести нас за пределы этого бытия и сообщить нам что-нибудь о существующем вне нас; или, говоря школьным языком, самый закон причинности, а следовательно, и его применение в данном случае могли бы иметь только «имманентное», а не «трансцендентное» значение, и наше заключение на основании этого закона о существовании вне нас выражало бы только, что мы необходимо мыслим, а не то, что есть независимо от нашего мышления. Между тем на самом деле мы не только убеждены в существовании внешнего предмета, но и убеждены в этом совершенно непосредственно, независимо ни от каких логических рассуждений, которые являются уже потом для исследования и оправдания нашей непосредственной уверенности. Мы уверены не в том, что дано нам в наших актуальных ощущениях и мыслях, а в том, что находится за их пределами, именно мы уверены в собственном существовании предмета, обусловливающего наши ощущения и мысли, но не обусловленного ими в своем собственном существовании, от нас не зависящем. Это последнее никогда не может быть дано в наших ощущениях и мыслях, никогда не может стать нашим ощущением и мыслью, потому что и наши ощущения и наши мысли суть по природе своей условные, относительные состояния нашего субъекта, не могущие поэтому заключать в себе безусловное существование познаваемого. А между тем это безусловное существование известным образом утверждается в нашем сознании именно как непосредственная уверенность, нисколько не вытекающая ни из наших ощущений, ни из понятий самих по себе. Это, очевидно, означает, что познающий субъект не ограничивается ощущениями и понятиями, выражающими лишь данное и относительное бытие предмета, а заключает еще тот третий познавательный элемент, сообщающий ему то, что никогда не может быть дано в чувственном опыте и исчерпано понятиями разума,— по-

знавательный элемент, который, таким образом, есть «вещей обличение невидимых». Все существующее, всякий предмет познания сам по себе есть «вещь невидимая». В самом деле, все, что мы можем «видеть» в предмете — видеть чувственно или умственно,— это его чувственные качества, т. е. наши ощущения, и его логические отношения, т. е. наши мысли; сам же предмет в своем собственном, безусловном существовании так же невидим для нашего разума, как и для наших глаз, и, однако, наша уверенность именно утверждает предмет в этом безусловном смысле как существующий в своих чувственных качествах и логических отношениях, но не совпадающий с ними, как могущий вызывать неопределенное число различных ощущений и потому никакими действительными ощущениями не исчерпывающийся, как подлежащий всем возможным логическим определениям и потому ни в одном из этих определений не покрываемый. Это безусловное существование предмета не могло бы быть мне доступно никаким образом, если бы между мною и им была совершенная отдельность: тогда я мог бы относиться к нему только внешним образом и имел бы знание только о его условном бытии, а так как в действительности я имею извещение и о безусловном бытии его, то, следовательно, такой отдельности нет, следовательно, познающий известным образом внутренно связан с познаваемым, находится с ним в существенном единстве, которое и выражается в той непосредственной уверенности, с которою мы утверждаем безусловное существование другого. В этой уверенности познающий субъект *свободен*, не связан ни фактами опыта, ни формами чистого мышления, ибо он утверждает нечто такое, что не есть и не может быть ни эмпирическим фактом, ни категорией разума, что одинаково лежит за пределами как того, так и другого; в этой уверенности наш познающий субъект действует не как эмпирически-чувственный и не как рационально мыслящий, а как безусловный и свободный, а потому и объект познается здесь в своей безусловности; другими словами, если для субъекта как эмпирически-чувственного и предмет является лишь как ощутительный факт, если для субъекта рационального и предмет есть понятие разума, то для субъекта как безусловного существа и предмет открывается как безусловно-сущий. Но безусловное существо познающего, очевидно, не может быть ограничено или внешним образом определено безусловным существом познаваемого, ибо такое ограничение прямо противоречит качеству безусловности; таким образом, здесь необходимо предполагается некоторая внутренняя связь и существенное един-

ство обоих. Это единство не дано в нашем относительном бытии, на поверхности нашего сознания, в ощущениях и мыслях наших; здесь мы находим предмет как нечто отдельное от нас, и мы сами находимся к нему во внешнем отношении; но уже и в общем сознании нашем выражается это единство, эта внутренняя связь наша с познаваемым предметом, именно в той уверенности, с которою мы во всяком предмете утверждаем безусловное существование, а следовательно, и его единство с нашим собственным. Это единство выражается, таким образом, и в нашем сознании, хотя само оно лежит глубже всякого действительного сознания, которое представляет собою уже некоторое относительное бытие. Поэтому, как факт сознания, уверенность в безусловном существовании другого не есть еще самое единство с этим другим; это есть только указание на его единство: «вещей обличение невидимых». Это есть факт нашего сознания, но такой, в котором мы выходим за пределы всякого действительного и возможного факта, это есть мысль, но такая, в которой непосредственно выражается нечто большее всякой мысли. Эта вера есть и свидетельство нашей свободы ото всего и вместе с тем выражение нашей внутренней связи со всем; мы свободны здесь ото всего в его внешней действительности, ибо мы утверждаем нечто такое, что никогда не может стать внешнею действительностью; и мы внутренно связаны здесь со всем в его безусловном существе. Именно поскольку мы свободны от внешней действительности, поскольку мы утверждаем свое безусловное существование, постольку же мы утверждаем и безусловное существование другого, внутренно с ним соединяемся, ибо двух безусловных, отдельных друг от друга, внешних и чуждых друг другу, очевидно, быть не может. Поскольку мы находим себя в своей внешней, натуральной действительности, постольку все другое является для нас как внешняя, случайная множественность; поскольку мы действуем в своем рациональном начале как существо мыслящее, все другое является для нас как мыслимое единство, мы постигаем уже здесь истину (всеединство), но только как понятие, живое же существо всего остается вне нас, мы или признаем его совершенно непознаваемым (вместе с Кантом), или даже совсем его отрицаем (вместе с Гегелем); и только когда мы утверждаем себя в своем безусловном существе, мы в нем находим и все другое во внутреннем, безусловном единстве с собою. Всякое познание есть некоторое соединение познающего с познаваемым; но есть соединение внешнее и относительное, когда мы соединяемся с познаваемым (познаем его) в его внешних

частных качествах, составляющих его условную случайную действительность, или же в его общих логических определениях, составляющих только общую возможность его бытия, и есть соединение безусловное и внутреннее, когда мы соединяемся с познаваемым в его собственном существе, что возможно только потому, что и наше собственное бытие и бытие познаваемого коренятся или имеют основание в одном и том же безусловном существе, ибо в противном случае ни предмет не мог бы перейти в наше сознание, ни наше сознание не могло бы проникнуть в предмет; мы могли бы только граничить с предметом и, следовательно, знать только эту границу или предел, а не самый предмет.

Таким образом, мы вообще познаем предмет или имеем общение с предметом двумя способами: извне, со стороны нашей феноменальной отдельности,— знание относительное, в двух своих видах, как эмпирическое и рациональное, и изнутри, со стороны нашего абсолютного существа, внутренно связанного с существом познаваемого,— знание безусловное, мистическое. Это двоякое знание или двоякая связь наша с предметами может быть пояснена следующим сравнением. Ветви одного и того же дерева разнообразно скрещиваются и переплетаются между собою, причем эти ветви и листья на них различным образом соприкасаются друг с другом своими поверхностями,— таково внешнее, или относительное, знание; но те же самые листья и ветви помимо этого внешнего отношения связаны еще между собою внутренно посредством своего общего ствола и корня, из которого они все одинаково получают свои жизненные соки,— таково знание мистическое, или вера. Или другое сравнение: каждая точка на круге связана с другою точкой двояким образом: во-первых, дугою окружности, заключающеюся между этими точками и их разделяющею, и, во-вторых, внутренно, в общем центре круга, ибо каждая точка окружности одинаковым радиусом соединена с общим центром, который, таким образом, есть их внутреннее единство. Подобное сравнение может быть проведено далее. Мы можем представить себе поверхность сферы разделенною на определенное множество мелких поверхностей различной величины и формы, не имеющих между собою ничего общего, кроме своего соприсутствия на этой сфере: такова эмпирическая, внешняя множественность в бытии и знании; далее в этой сфере можно предположить неопределенное число пересекающих ее плоскостей, проходящих чрез ее центр, каждая из них образует круг, в котором мы мыслим неопределенное число радиусов, но все эти радиусы равны между собою: таков рациональный элемент

в бытии и познании; этим радиусам соответствуют понятия нашего мышления, каждое такое понятие может применяться к неопределенному числу единичных предметов, то есть осуществляться в неопределенном числе отдельных мыслей, но все эти мысли в понятии равны между собою, или представляют одно и то же понятие; ибо о скольких деревьях, например, я бы ни мыслил, и сколько бы раз я ни думал и об одном дереве, понятие дерева остается одно и то же, подобно тому как, сколько бы мы линий ни проводили от центра к окружности, они всегда будут равны между собою, представляя один и тот же единственный радиус круга. Наконец, в центре сферы мы же имеем не одно равенство, или отвлеченное единство ее элементов, а их существенное и необходимое единство, ибо центр сферы безусловно один и заключает в своем единстве все радиусы и все точки поверхности этой сферы; таково и то мистическое единство, в котором нам открывается безусловное бытие всего существующего. Если бы не было центра, то не было бы и самой сферы, не было бы ее поверхности и радиусов в определенном значении этих терминов; точно так же если б не было внутренней связи между познающим и познаваемым, выражающейся в вере, то невозможно было бы и внешнее познание предмета; для того чтобы данная в нашем опыте и в нашем мышлении видимость была видимостью предмета, а не простою, субъективною иллюзией, необходимо, чтобы мы имели уверенность в самом предмете, чтобы его собственное существование было для нас достоверным, а не проблематичным, а это возможно только при внутренней связи или единстве с предметом, ибо внешним образом, как отдельный от нас, предмет нам совершенно недоступен. Если бы не было внутренней связи нашего субъекта с предметом, которая в нашем сознании отражается как безусловная и непоколебимая уверенность в бытии этого предмета, тогда нам не к чему было бы относить своих ощущений и мыслей, тогда они были бы только субъективными состояниями нашего сознания, ни о чем нас не извещающими; они не были бы ощущениями существующего и мыслями о существующем, а были бы ощущениями, в которых ничего не ощущается, и мыслями, в которых ни о чем не мыслится; тогда все разрешилось бы в ряде безразличных состояний нашего сознания, из которых ни одно не могло бы быть более действительным или более истинным, чем другое, так что самая задача знания и самый вопрос об истине лишились бы всякого смысла; нечего было бы познавать и не о чем было бы спрашивать.

Таким образом, самое внешнее познание в своем объективном значении основывается на вере. Что же, собственно, составляет предмет этой веры? Это есть то, что не может быть ощущением и понятием, что больше всякого факта и всякой мысли, именно безусловное существование предмета. Всякое ощущение есть нечто относительное и всякое понятие есть некоторое определение, то есть также нечто условное; поэтому безусловное существование не может быть дано ни опытом, ни логикою, а только верою: мы верим, что предмет есть нечто сам по себе, что он не есть только наше ощущение или наша мысль, не есть только предел нашего субъективного бытия, мы верим, что он существует самостоятельно и безусловно,— «веруем яко есть». В этом состоит собственный элемент веры, или вера в тесном смысле этого слова, как утверждение безусловного существования. Эта безусловность одинаково принадлежит всему существующему, поскольку все существующее есть. Здесь мы имеем то, что есть общее во всем, то, что составляет внутреннее единство всего; но самое это единство не могло бы иметь действительного значения, если бы не было того, что в этом единстве содержится или им определяется, то есть если бы не было того, *что* имеет безусловное существование, или того, *что* есть. Таким образом, уверенность в безусловном существовании предмета необходимо вызывает вопрос: *что* он есть? Не отвечает ли по крайней мере на этот вопрос наше рациональное мышление или наш чувственный опыт?

Наш разум, наше логическое мышление, без сомнения, говорит нам, *как* можем мы мыслить этот предмет, если он дан нам. На вопрос: что есть этот предмет, в собственное существование которого мы верим, разум может отвечать нам, что этот предмет есть причина, определяющая наши ощущения, что это есть нечто действительное, некоторое единство и т. п. Но все эти определения выражают только общие возможные отношения этого предмета к нам и к другим предметам и, следовательно, нисколько не отвечают на вопрос: что есть сам этот предмет. В самом деле, те же самые определения (причина, единство, реальность) могут быть даны всем другим предметам столько же, сколько и этому: всякий предмет есть причина своих действий, есть единство своих элементов, некоторая реальность и т. д. Следовательно, вопрос о том, что есть этот предмет, остается не разрешенным посредством одних логических категорий. Но так же мало разрешается он посредством данных чувственного опыта. Мы уже видели в начале этого исследования, что чувственное восприятие не может схватить

никакого действительного предмета. С одной стороны, все чувственные качества, которые открываются опытом, совершенно общи или, точнее говоря, неопределенны в своем объеме, ибо одни и те же чувственные качества, например красный цвет, твердость, шарообразность и т. п., могут принадлежать неопределенному числу различных предметов, и, следовательно, данный предмет нисколько еще не определяется этими качествами; с другой стороны, все данные чувственного опыта, все мои действительные ощущения по своему частному и случайному характеру могут выражать только известные реальные отношения предмета к моим чувствам *в данный момент*, а никак не постоянную сущность самого предмета — то, что он есть везде и всегда; в самом деле, если бы мои актуальные ощущения выражали самую суть предмета — то, что оно есть, то в таком случае я не имел бы права переносить на тот же предмет других ощущений, исключающих мои данные ощущения, я не имел бы права, например, утверждать, что это дерево, которое я теперь вижу без листьев и покрытое инеем, есть то же самое дерево, которое я видел прошлое лето зеленым и цветущим и таким же увижу в будущее лето. Между тем мы не только постоянно делаем такие утверждения, но и каждый раз, когда мы имеем в виду какой-нибудь существующий предмет, мы разумеем под ним именно нечто такое, что может производить на нас самые различные и частию противоположные чувственные впечатления, оставаясь при этом одним и тем же. Таким образом, данные чувственного опыта, то есть наши действительные ощущения, даже если им придавать объективное значение, то есть видеть в них выражение чувственных качеств предмета, а не только состояний нашего сознания, во всяком случае оказываются, с одной стороны, слишком общими, а с другой — слишком частными и случайными, для того чтобы представлять самую суть предмета и отвечать на вопрос: что есть этот предмет? Ибо в этом вопросе имеется в виду нечто более общее, чем наши действительные ощущения, нечто такое, что остается единым и неизменным во всех действительных и возможных ощущениях, которые с ним связываются, и который, следовательно, никакими ощущениями не покрывается и не исчерпывается, а с другой стороны, под «этим предметом» имеется в виду нечто гораздо более единичное, чем все наши ощущения, нечто такое, что никогда не может принадлежать или быть предикатом другого предмета, нечто совершенно особенное — «этот» предмет,— тогда как наши ощущения по содержанию своему всегда представляют

нечто общее, выражающее всевозможные предметы (как было показано в XXVIII главе).

Итак, чувственный опыт, так же как и отвлеченное логическое мышление, не может извещать нас о сущности познаваемого предмета, не может отвечать на вопрос: что есть этот предмет? Между тем у нас, несомненно, есть ответ на этот вопрос в каждом случае, когда мы имеем в виду какой-нибудь предмет, в существовании которого мы уверены и который мы отличаем ото всех других предметов, который мы узнаем во всех различных частных восприятиях, с ним связанных, но его не исчерпывающих, который остается для нас одним и тем же во всех изменениях своей внешней действительности и который предполагается существующим даже помимо всякого действительного восприятия его нашими чувствами,— все это, несомненно, показывает, что у нас есть некоторое определенное представление об этом предмете, и так как это представление, согласно сказанному, не может быть получено ни путем отвлеченного мышления, дающего нам только общую схему всех однородных предметов, а не *этот* определенный предмет, ни путем чувственного опыта, дающего нам только частные, изменчивые проявления этого предмета, а не его постоянный характер, то, очевидно, необходимо предположить такое взаимоотношение между познаваемым и нашим субъектом, такое взаимодействие между ними, в котором наш субъект воспринимал бы не те или другие частные качества или действия предмета, а его собственный характер, сущность или идею. Такое взаимодействие возможно, поскольку наш субъект сам не может быть разрешен в отдельные состояния сознания, а есть нечто постоянное и единое, то есть некоторая сущность или идея, которая не только может, но и должна находиться в некотором отношении или в некоторой связи с другими идеями, следовательно, и с идеею данного предмета, то есть эта последняя должна так или иначе существовать для нашего субъекта. Если внешняя действительность нашего субъекта — наши телесные чувства — находится необходимо в некотором соотношении и взаимодействии с внешнею действительностью других существ,— взаимодействии, выражающемся в чувственном восприятии и порождающем всю множественность ощущений, относимых нами ко внешнему миру, то точно так же идеальная сущность нашего субъекта необходимо находится в известном соотношении и взаимодействии с идеальными сущностями всех других предметов,— взаимодействии, которое мы называем *воображением* и которое производит в нашем уме те постоянные, определен-

ные и единые, себе равные образы предметов, которыми мы объединяем и фиксируем всю неопределенную множественность частных впечатлений, получаемых нами от предметов. Поскольку идея предмета не зависит от частных и случайных ощущений наших чувств и от отвлекающего действия нашего рассудка, постольку *собственная* сущность, собственный характер предмета воображается в нашем уме, прямо отражается в нем или производит в нем некоторый образ; с другой стороны, так как здесь предмет действует не в безразличной среде, а находится во взаимодействии с некоторым определенным субъектом, имеющим также свой собственный характер, свою собственную сущность или идею, то производимый таким взаимодействием образ предмета необходимо определяется не только существенным характером познаваемого предмета, но и существенным характером познающего субъекта, то есть если предмет воображается в нас, то и мы воображаем предмет, то есть даем ему образ, соответствующий нашей собственной сущности,— субъект видит идею предмета в свете своей собственной идеи, видит в предмете только то, что так или иначе может ей соответствовать.

То воображение, о котором здесь идет речь, не ограничивается теми сознательными актами нашей духовной жизни, которые мы обыкновенно разумеем под словом «воображение» или «фантазия». Дело в том, что наш субъект уже по самому существу своему, прежде всякого актуального сознания, будучи нечто определенное, обладая собственным характером, необходимо стоит в известном, определенном взаимодействии с другими предметами, в силу чего он носит в себе определенный образ каждого предмета, с которым он соотносится, хотя бы этот образ и не переходил в сознательные акты его ума. Мы знаем, что все наши действительные ощущения, то есть в конце концов вся наша материальная действительность, есть бытие относительное, поверхностное, предполагающее нечто другое за своими пределами (tout dans ce monde, que nous voyons, s'explique par un autre monde, que nous ne voyons pas *[37]). Всякое действительное, видимое взаимоотношение наше с предметом, в ощущениях ли или в отдельных актах воображения, необходимо предполагает некоторое невидимое, первее актуального сознания, взаимодействие наше с предметом. В самом деле, если бы такого взаимодействия

* Это в известном смысле утверждается точною физическою наукой, которая за пределами видимой действительности предполагает целый невидимый мир молекулярных сил и движений, сложную систему атомов, эфирную среду и т. п.

не было, если бы в духе нашем, в глубине его существа, за пределами наличного, феноменального сознания, не лежал постоянный и единый образ предмета, то как возможно было бы то, что происходит в действительном, даже чувственном, познании? как возможно было бы, что мы разрозненные и противоречивые ощущения относим к одному предмету, и в нем они нисколько не противоречат друг другу, а стройно складываются в один объективный образ? как возможно было бы, что представление о предмете, заключающее в себе бесконечное число различных признаков, для которых наши актуальные ощущения дают только случайный и совершенно неполный материал,— как возможно, чтоб это представление по поводу какого-нибудь отдельного ощущения, а иногда и безо всякого внешнего повода возникало в нашем сознании вдруг, разом, во всей своей живой целости и полноте? Так как наши актуальные ощущения сами по себе не могут составлять того объективного образа, в котором для нас существует предмет, то, следовательно, этот образ по существу своему первее всяких действительных ощущений, и потому, что мы ощущаем предмет, то это необходимо предполагает, что мы сначала воображаем его, другими словами, на данные в нашем сознании ощущения мы налагаем образ предмета, или внешнее действие предмета на нашу чувственность вызывает соответствующее взаимодействие между нашим умом и идеею предмета, переводя образ предмета в наше действительное сознание и связывая с этим образом наши данные ощущения. Хаос внешних впечатлений и ощущений организуется умом нашим чрез отнесение их к тому образу, или идее предмета, которая существует в нашем духе, независимо от ощущений и от мыслей, но которая в них получает материальную действительность и видимость для нашего актуального природного сознания. Эту идею, скрывающуюся от нашего внешнего глаза в невидимой (бессознательной) глубине духа, наш ум, побуждаемый внешними впечатлениями, переводит из этой глубины на поверхность дневного сознания и воплощает эту бесплотную форму в той материальной среде, которая составляется из наличных состояний нашей чувственности. Этот акт нашего субъекта, воплощающий идею в ощущениях и чрез то дающий определенную предметную форму этим последним, не есть акт односторонний. Если метафизическое, то есть за пределами нашего природного сознания лежащее, отношение наше к предмету, выражаемое в нашей постоянной идее предмета,— если это отношение есть некоторое взаимодействие, то есть обусловливается не только сущностью позна-

ющего ума, но столько же и сущностью самого предмета (объективною идеей), то подобное же взаимодействие необходимо имеет место и здесь, в нашем познании, физическом, или феноменальном. В самом деле, те физические действия предмета на нас, которые субъективно выражаются как наши ощущения и которые, собственно, вызывают наш ум к его образующему действию,— эти ощутительные действия предмета, составляющие эмпирическую основу нашего познания, хотя отнюдь не исчерпывают собою сущности предмета, однако так или иначе, в большей или меньшей степени выражают эту сущность, известным образом относятся к ней, определяются ею; ибо и внешнее действие предмета хотя фактически зависит от совершенно внешних и случайных условий, но по *качеству* своему обусловливается в известной мере и самим действующим, то есть предметом; хотя эта зависимость может быть весьма сложною и отдаленною, тем не менее она существует, ибо если бы совсем никакой зависимости не было, то не было бы и никакого основания относить это действие, это ощущение к этому предмету, связывать его с этою идеей. Таким образом, между нашими ощущениями и сущностью самого предмета должна быть некоторая связь, и потому, когда наш ум организует и объективирует данные ощущения, то есть налагает на них предсуществующую в нем форму некоторой идеи, то он уже в самих этих ощущениях (в их качествах) находит некоторое предрасположение к этой именно идее: сами ощущения, так сказать, тяготеют к этому идеальному образу, потому что этот образ выражает собою внутреннее, метафизическое взаимодействие наше с *тою самою* сущностью, которой они (ощущения) суть внешнее проявление. Итак, если превращение изменчивой и нестройной толпы ощущений в единый и цельный образ предмета, неподвижно стоящий пред нами среди смутного потока впечатлений,— если это превращение есть творческий акт нашего духа, то такое творчество не только не есть творчество из ничего, но не может быть сравнено даже с условным творчеством ваятеля или зодчего, превращающего мертвую и равнодушную к его работе массу в прекрасную статую или в величественное здание. Материал наших ощущений не есть такая мертвая и равнодушная к идее масса, напротив, наши ощущения, вызываемые хотя бы и отдаленным действием самого предмета и потому так или иначе причастные его сущности, по необходимости заключают в себе известные признаки идеи, как бы некоторые отпечатки первообраза и следы своего происхождения. Ощущения не безусловно равнодушны к тому идеальному

образу, который на них налагается умом нашим; они так или иначе ему соответствуют, и потому творческое действие нашего ума при воплощении идеи в ощущениях может быть скорее сравнено с деятельностью поэта, который уже в самом своем материале, в человеческом слове, находит не мертвую массу, а некоторый мысленный организм, способный воспринять и усвоить его художественную идею, дать ей живую плоть и кровь.

Из всего сказанного ясно, что процесс нашего действительного познания какого-нибудь существующего предмета заключает в свой целости следующие три фазиса, соответствующие трем основным определениям в самом предмете. *Во-первых*, мы утверждаем с непосредственною уверенностью, что есть некоторый самостоятельный предмет, что есть нечто, кроме субъективных состояний нашего сознания. Этой уверенности соответствует в самом предмете его глубочайшее внутреннее определение, его определение как сущего или безусловного, в силу которого он не может быть вполне сведен ни к чему другому, ни к какому отношению, и всегда во всех отношениях остается в себе (an sich). Это его бытие в себе не может быть дано ни в каких относительных состояниях познающего — ощущениях или мыслях, а может быть доступно субъекту только в том его внутреннем единстве с предметом, в силу которого он есть в предмете и предмет есть в нем (его безусловное бытие = безусловному бытию предмета), связь, которая сама по себе лежит глубже нашего природного сознания, но и в нем находит себе некоторое выражение, именно в акте непосредственной уверенности, предшествующем всякому ощущению и всякой рефлексии. *Во-вторых*, мы умственно созерцаем или воображаем в себе идею предмета, единую и неизменную, отвечающую на вопрос, *что* есть этот предмет. Этому нашему воображению, или умственному созерцанию, соответствует в самом предмете второе его основное определение, по которому он есть некоторая сущность, или идея, тождественная себе самой и потому остающаяся неизменною во всех внешних положениях и отношениях предмета; эта идея, таким образом, не покрывается никаким частным ощущением и потому может быть доступна субъекту не в его внешнем, эмпирическом познании как чувственном, а в его собственной, внутренней сущности, или идее; таким образом, эта вторая степень познания, это существенное воображение предмета в субъекте основывается на взаимодействии между умопостигаемою сущностью субъекта, или его идеей, и таковою умопостигаемою сущностью, или идеей предмета (объективная идея), выраже-

нием чего служит некоторый постоянный образ предмета в нашем умственном существе (субъективная идея), первее всякого чувственного впечатления и связанного с ним материального познания. В действительное же познание этот образ переходит только под условием ощущений, которые его вызывают к проявлению в нашем природном сознании, так что если под умом (intellectus) разуметь только нашу умственную деятельность в условиях данной природной действительности, тогда получает некоторое оправдание известное изречение «nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu» [38]; но если не делать этого произвольного ограничения, а разуметь под «intellectus» собственное существо нашего ума, или нашу умопостигаемую сущность, тогда, напротив, необходимо будет сказать, что «nihil est in sensu quod non fuerit prius in intellectu», другими словами, то, что по существу первее — идеальный образ предмета, оказывается вторым или последующим в актуальном проявлении, то, что метафизически пребывает на первом месте, физически проявляется на втором, или логическое prius обнаруживается генетически как posterius. Таким образом, хотя настоящее умственное созерцание или воображение, дающее нам истинный образ, или идею предмета, принадлежит к области метафизических отношений нашего субъекта с предметом, но оно известным образом обнаруживается и в нашем природном сознании, и эти его обнаружения, подлежащие внешним, физическим условиям и совершающиеся в виде отдельных умственных актов в отдельные моменты времени, также обыкновенно называются воображением или фантазией; но это психологическое воображение (в отличие от метафизического) предполагает уже действительные ощущения в природной сфере и ими обусловлено. Это психологическое значение нашего познания, или его отношение к эмпирическим данным фактам нашего натурального сознания, приводит нас к третьему фазису объективного знания, а именно: *в-третьих*, присущий уму нашему образ предмета мы воплощаем в данных нашего опыта, в наших ощущениях, сообразно с относительным качеством, сообщая ему, таким образом, феноменальное бытие или обнаруживая его актуально в природной сфере. Без такого обнаружения или воплощения идеи в ощущениях эти последние, как мы знаем, не имели бы никакого объективного значения, не выражали и не представляли бы собою никакого предмета, а с другой стороны, сама идея не имела бы никакой действительности в нашем природном сознании, оставаясь исключительно во глубине метафизического бытия. Сам предмет не существо-

вал бы актуально, не имел бы внешней природной действительности без этого взаимодействия с другим, выражающегося во всей множественности внешних впечатлений и ощущений; но эти ощущения не могли бы представлять собою актуальности этого предмета, если б они не определялись его идеей. Следовательно, этому третьему фазису нашего познания, который можем назвать психическим творчеством, соответствует в самом предмете некоторое основное определение его бытия, именно определение его как актуального, как природного *явления*, определение для предмета необходимое, так как без того он не имел бы полной действительности.

Итак, если истина познания определяется истиною предмета, истина же предмета состоит, во-первых, в его действительности и, во-вторых, в его универсальности, то, рассматривая познание с этой первой точки зрения, то есть со стороны действительности его предмета (поскольку оно имеет некоторый действительный предмет), мы нашли, что как предмет в своей настоящей и полной действительности определяется, во-первых, как безусловно-*сущий* (ens, ὄντως ὄν), во-вторых, как некоторая неизменная и единая *сущность* (essentia, οὐσία), или идея и, наконец, в-третьих, как некоторое актуальное *бытие* или явление (actus, phaenomenon), так соответственно этому и действительное познание предмета (объективное познание) определяется, во-первых, как *вера* в безусловное существование предмета, во-вторых, как умственное созерцание или *воображение* его сущности или идеи и, наконец, в-третьих, как *творческое* воплощение или реализация этой идеи в актуальных ощущениях или эмпирических данных нашего природного чувственного сознания.

Первое сообщает нам, что предмет *есть*, второе извещает нас, *что* он есть, третье показывает, *как* он является. Только совокупность этих трех фазисов выражает полную действительность предмета.

Затем остается еще вопрос о втором существенном элементе истины, об универсальности предмета, от которой должна зависеть и универсальность нашего познания.

XLVI

Всеединая система знания. Ее основные элементы. Отвлеченный догматизм теологии. Свободная теософия

Мы определили, каким образом познается всякий действительный предмет; это познание, основывающееся на

вере, определяемое идеальным созерцанием или воображением и завершающееся некоторым актом естественного творчества, есть первый существенный элемент, исходя из которого мы можем достигнуть самой истины. Ибо познать вполне один предмет, одно существо, то есть познать его так, как он по истине есть,— значит познать все; ибо в своем истинном определении всякий предмет связан со всем в единстве, или есть единство себя и всего. Но для того чтобы быть соединенным со всем, каждое существо должно и различаться ото всего, быть не всем, ибо в противном случае если бы каждое существо не отличалось ото всего, то нечего было бы и соединять; вместо соединения было бы простое безразличие, и все слилось бы в пустое бытие, равное ничто. Итак, каждое существо есть не все (нечто особенное) и вместе с тем все. Очевидно, второе не может аналитически вытекать из первого,— это существо не может быть всем на основании только своей особенности, это было бы противоречием; следовательно, его универсальность (оно как все) есть нечто синтетически привходящее к его особенности, или, другими словами, единство всех требует некоторого самостоятельного начала единства, независимого от особенности каждого и которым каждое определяется как все. Все как особенное может быть единым только в *отношении*; принцип этого отношения может быть назван разумом (ratio, λόγοζ) всего, также законом, или нормой. Но это отношение может рассматриваться двояко: как открывающееся в самих относящихся существах, оно есть их действительное существенное взаимоотношение или взаимодействие, настоящее их бытие друг для друга; но, рассматриваемое другим, это отношение есть только мыслимое, а так как, для того чтобы различаться ото всего, я необходимо должен рассматривать все и как *другое*, то и отношение всего явится для меня необходимо только как мыслимое, как отвлеченный λόγοζ, или понятие.

Я нахожусь в единстве со всем, и постольку я все, или единство со всем есть мое действительное состояние, но так как вместе с тем я и не все, то я необходимо отвлекаюсь ото всего, противополагаю себя всему, и истинное единство всего, переставая быть действительностью, становится только мыслимым, или отвлеченным; но мыслимое, или отвлеченное, единство есть *равенство*. В самом деле, когда я мыслю два предмета, то я очевидно не могу соединить их действительно: уже в самом моем мышлении они необходимо существуют как два различные акта, и потому я могу утверждать только, что первый равен второму, то есть что они едины или тождественны не по существованию, а толь-

ко по понятию или содержанию своему, по своим признакам; так, например, когда я мысленно утверждаю равенство двух треугольников, я вовсе не хочу сказать, что эти два треугольника существуют как один — тогда я и не различал бы их,— я хочу сказать только, что их признаки или их содержание (в данном случае количественное) есть одно и то же: точно так же во всяком случае, когда я утверждаю равенство двух предметов, я имею в виду вовсе не единство их реального существования, а также и не единство моих мысленных актов, к ним относящихся, а только единство *мыслимого* их содержания. Такое чисто логическое единство и называется равенством, на понятии же равенства основано все логическое, или отвлеченное, мышление: всякая мысль сводится к уравнению.

Но уравнение, то есть соединение в мысли, предполагает, что в действительности соединяемое дано как многое, так как иначе нечего было бы соединять. Если для меня единство всего является только как равенство или только как мысленное, то это значит, что в действительности для меня все существует как многое. Мыслимое единство предполагает действительную рознь. Когда единство всего имеет значение только отвлеченное, тогда значение действительности принадлежит многому несоединенному. Если я должен соединиться с познаваемым в отвлеченном мышлении, это познаваемое, очевидно, дано мне предварительно как отличное от меня, для меня внешнее и чуждое. Таким образом, логическое мышление предполагает внешний опыт. Я *мыслю* единое, потому что *испытываю* многое; я мыслю свое тождество с предметом, потому что испытываю свое различие с ним. В самом деле, во внешнем опыте я именно переживаю другое как другое; всякое ощущение внешних чувств хотя есть мое ощущение, но я, во-первых, отличаю его от себя как ощущение от ощущающего, во-вторых, его действительное присутствие во мне является для меня внешним, поскольку оно от меня не зависит, и, наконец, в-третьих, в самом содержании этого ощущения я усматриваю признаки бытия для меня, внешнего и чуждого. Таким образом, если внутренняя связь субъекта со всем существующим выражается в том существенном акте, который мы в своем сознании находим как тройственный акт веры, воображения и творчества, то внешнее отношение субъекта к познаваемому выражается в нашем чувственном опыте, в котором мы имеем внешнюю множественность, и в чисто логическом, рациональном мышлении, в котором мы имеем внешнее (отрицательное) единство. Если внутренняя связь всего (всеединство) есть истина, то

в чувственном опыте эта истина уже утрачена, так как здесь все предметы являются внешними друг для друга. В логическом мышлении выражается стремление субъекта восстановить в сознании это единство всего, утраченное в действительности; но понятно, что само по себе это мышление может восстановить только форму истины, ибо все содержание здесь принадлежит действительности, а действительность здесь неистинна. Само по себе рациональное мышление не имеет содержания, из внешнего же опыта оно не может получить *соответствующего* ему, т. е. всеединого, или истинного, содержания, следовательно, должно получать свое содержание из того существенного и положительного познания, которое определяется верою и идеальным созерцанием; другими словами, человек, как рациональный, получает свое истинное и положительное содержание от своего мистического, или божественного, элемента; и если систему рационального знания мы называем философией, то мы должны признать, что философия получает свое содержание от знания религиозного, или теологии, разумея под этою последнею знание всего в Боге, или знание существенного всеединства.

Как некоторое существо, одно изо всех, познающий субъект находится в существенной, внутренней связи со всем, познает все в его истине, т. е. в его безусловном существовании и его безусловной сущности. Но это безусловное, внутреннее знание всего, вечно присущее нашему существу как метафизическому и составляющее, как мы видели, необходимое предположение нашего природного, феноменального сознания, обнаруживается в этом последнем только отчасти. В самом деле, здесь, в нашем наличном, феноменальном сознании, мы являемся как нечто отдельное и особенное, как не все, и поэтому все является для нас внешним и познается только внешним образом — с одной стороны, в опыте в своей внешней, эмпирической множественности и затем в рациональном мышлении в своем отвлеченном, отрицательном единстве. Это внешнее познание, как мы видели, не может ничего сообщить нам о самом предмете, ни наши ощущения, ни наши мысли, как такие, не могут свидетельствовать нам об его объективной истине; для того чтобы наше природное познание, наш опыт и наше умозрение имели истинное, объективное значение, они должны быть поставлены в связь с тем мистическим знанием, которое дает нам не внешние отношения предмета, а самый предмет в его внутренней связи с нами; с другой стороны, и мистическое знание нуждается в знании естественном, так как само по себе оно, во-первых, не имеет

действительности для нашего природного сознания, а во-вторых, само по себе, без природного и рационального элемента, оно не полно, ибо оно выражает лишь безусловное существование и безусловную сущность предмета, не выражая его актуального или феноменального бытия, его проявления или бытия для другого, которое обнаруживается только в природной сфере. Итак, если естественное знание нуждается в мистическом для своей истины, то мистическое нуждается в естественном для своей полной действительности, и, следовательно, полная истина для нас открывается только в правильном синтезе этих элементов, а именно так, чтоб элемент мистический, божественный (знание о существе вещей), осуществлялся в элементе природном или внешнем опыте, как знания о явлениях, чрез посредство рационального мышления, как знания общих возможных отношений между предметами. Это посредство рационального элемента для истинного знания необходимо потому, что мир явлений как нечто бесконечное или во всяком случае неопределенное может быть дан в нашем действительном опыте только отчасти, об остальном же мы должны только умозаключать по аналогии, т. е. на основании принципа равенства, который и есть основной принцип рационального мышления.

Некоторые основания для синтеза мистического и естественного элемента существуют уже в нашем непосредственном сознании, некоторые данные нашего сознания представляют такой синтез, но это синтез неполный, или же безотчетный. Так, уже всякий внешний предмет, о котором мы имеем определенное представление и в существование которого мы верим, происходит из воздействия нашего бессознательного, мистического отношения к предмету на данные нашего чувственного опыта, так что самый этот предмет, как мы его видим и познаем, есть уже продукт некоторого синтеза мистического начала с природными эмпирическими данными, но именно только продукт, самый же синтез, его производящий, остается за пределами нашего сознания, а потому и произведение этого синтеза является для этого сознания как нечто просто данное, как факт и, следовательно, сохраняет для нас в своей видимой непосредственности только эмпирическое значение, мистический же его элемент существует здесь только в скрытом состоянии и может быть открыт только философским анализом, как это и было сделано нами выше. Точно так же в деятельности воображения, хотя образы нашей фантазии и коренятся в метафизической области умосозерцаемых идей, материальным же основанием для своего проявления

имеют внешние впечатления (настоящие или прошедшие) и, таким образом, представляют опять некоторый синтез мистических и природных данных, но так как мистическое основание этих образов не обнаруживается для непосредственного сознания, для которого эти образы представляются только видоизмененными воспроизведениями чувственных данных, то и здесь требуемый синтез содержится только потенциально. Таким образом, необходимый для истинного знания синтез элементов, мистического и природного, при посредстве элемента рационального есть не *данное сознания*, а *задача* для *ума*, для исполнения которой сознание представляет только разрозненные и отчасти загадочные данные. И прежде всего каждый из элементов должен быть обнаружен и развит в своей области с возможною полнотою и последовательностью. Эта первая часть задачи постепенно исполнялась умом человеческим с самого начала его деятельности. Элемент мистический, как в своем внутреннем развитии, в душе человеческой (внутреннее откровение), так и в своем внешнем проявлении, в истории человечества (откровение внешнее, или положительное), составлял издревле особый предмет умственной деятельности и давал содержание особому систематическому знанию — науке о вещах божественных, или теологии. Теология издревле давала положительные ответы на все основные запросы ищущего истины ума человеческого, но так как эти ответы основывались исключительно на религиозных данных, которые для природного сознания могли являться, если не по содержанию своему, то по форме, как нечто внешнее и чуждое, то ум человеческий находил в этом основание отвлечься от религиозной истины и помимо ее ставить и разрешать вопрос об общих рациональных принципах и отношениях всего существующего. Синтетические попытки разрешить этот вопрос образуют область рациональной философии, или науки умозрительной. Слишком общий и отвлеченный характер получаемых этим путем результатов, невозможность из разума человеческого вывести действительность, которая, однако, есть неустранимый признак истины,— все это привело очень рано положительные умы к стремлению познать истину из действительного опыта, из наблюдений над существующим, из обобщения фактов. Это стремление породило положительные науки и оказалось весьма плодотворным источником частных познаний о тех или других явлениях, о тех или других отдельных сторонах действительности. Но то главное, что имеет в виду наш ум в своей теоретической деятельности,— познание самой истины, то есть познание

сущего не только в его данной действительности, но и в его целости, или универсальности, познание всего в единстве,— эта цель столь же мало достигается положительною наукой, как и отвлеченною философией. И отвлеченно-рациональный принцип философии, и отвлеченно-эмпирический принцип положительной науки в своем последовательном развитии приходят, как мы видели, к отрицательным результатам, к невозможности какого бы то ни было объективного познания; оба эти пути естественного знания ведут прямо в пропасть скептицизма. Наш век видел крайнее развитие и отвлеченно-философского принципа (в гегельянстве), и принципа отвлеченно-научного (в позитивизме); в первом мы имеем систему понятий безо всякой действительности, во втором — систему фактов безо всякой внутренней связи; чистая философия не дает разуму никакого содержания, чистая наука отрекается от самого разума. Итак, что же? Не следует ли отсюда, что должно просто вернуться назад и, осудив независимую философию как заблуждение, оставив независимой науке область частных полезных сведений, признать значение истины исключительно за религиозным знанием, восстановить как нормальную и окончательную систему истинного знания «Summa theologiae» [39] Фомы Аквинского, согласно столь авторитетной рекомендации папы Льва XIII, или же учение восточных отцов церкви, согласно менее авторитетному, но также уважительному указанию некоторых русских писателей? Без сомнения, богословские системы восточных и западных отцов церкви по совершенству своей логической формы представляют духовный памятник, которым ум человеческий может только гордиться; без сомнения также, и по существенному содержанию своему богословие это гораздо ближе к истине, нежели любая из отвлеченно-философских систем. Отчего же, однако, ум человеческий не мог и не может остановиться на этом высоком и величественном мировоззрении, отчего он отделяется от истины религиозного знания, отчего он неудержимо стремится идти своими путями, на которых хотя он и делает мимоходом богатые приобретения, но которые в конце концов неизбежно приводят его к сомнению в себе и делах своих, к пустоте и ничтожеству бесплодного скептицизма? Можно, конечно, как это и делают последовательные приверженцы традиционной теологии, просто отвергнуть все умственное развитие последних веков, признать его произвольным заблуждением, некоторым новым грехопадением. Такое предположение возможно, хотя и печально. Но прежде чем принять его, следует поискать более удов-

летворительного объяснения этого великого исторического факта. Основания для такого объяснения мы легко найдем в самом характере религиозного знания, той традиционной теологии, от которой отделился и которую отверг наш ум. Дело в том, что при всех своих достоинствах эта теология лишена двух признаков, необходимо входящих в полное понятие истины: во-первых, она исключает свободное отношение разума к религиозному содержанию, свободное усвоение и развитие разумом этого содержания; во-вторых, она не осуществляет своего содержания в эмпирическом материале знания. В этой величественной системе религиозных истин недостает свободного развития человеческого разума и богатого знания материальной природы, а между тем и то и другое необходимо. Ибо хотя опыт может дать нам только материал для осуществления истины и разум только общие формы для ее развития, сама же истина дается только в области религиозного знания, но ведь материальное осуществление и формальное развитие требуются самою истиной, так как иначе она была бы лишена полноты и актуальности; если разум и опыт без знания мистического лишены истины, то без разума и опыта сама истина лишена полноты и действительности. Поэтому если реализм и рационализм, то есть исключительное утверждение реального опыта или разумного мышления в области знания, представляют собою отвлеченные, односторонние начала, приводящие только к отрицательным результатам, то точно так же отвлеченным, односторонним началом является и исключительное утверждение религиозного элемента в области знания. Если истина не может определяться как только мысль разума, если она не может определяться как только факты опыта, то она точно так же не может определяться как только догмат веры. Истина по понятию своему должна быть и тем, и другим, и третьим. Между тем традиционная теология определяет истину как только догмат веры и, таким образом, является как *отвлеченный догматизм*, отрицательно относящийся и к разуму, и к науке. Но такой отвлеченный догматизм заключает в себе очевидное внутреннее противоречие. В области теологии мы познаем истину как абсолютную, или божественную, но именно абсолютная, божественная истина и не может быть одностороннею, исключительною; она должна быть всею истиной, должна быть всем во всем. Поэтому, раз дано мышление и опыт, раз нащ субъект относится ко всему не только мистически, но также рационально и эмпирически, абсолютная истина должна проявиться и в этих отношениях, должна распространиться и на них, должна стать истиною

разума и опыта; в противном случае она не будет уже абсолютною. Если истина веры не может стать истиною разума, не может быть истиною и для него, не имеет, следовательно, над ним силы, то разум тем самым имеет основание отрицать эту истину; если эта истина не может стать истиною и для опыта, то опыту, науке ничего не остается, как отвергнуть ее. Таким образом, отрицательное отношение разума и науки к религиозному знанию оправдывается отвлеченно-догматическим характером самой теологии, противоречащим абсолютному значению религиозной истины; и, следовательно, задача не в том, чтобы восстановить традиционную теологию в ее исключительном значении, а напротив, чтоб освободить ее от отвлеченного догматизма, ввести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления и реализовать ее в данных опытной науки, поставить теологию во внутреннюю связь с философией и наукой и, таким образом организовать всю область истинного знания в полную систему свободной и научной теософии.

Из всего предыдущего должно быть ясно, что такая организация знания не есть произвольное требование, но что она безусловно необходима для самого знания, столь же необходима для философии и науки, как и для теологии; ибо, как мы видели, наука и философия в своей отдельности и отвлеченности, без внутренней связи с мистическим знанием лишены истины и сами себя подрывают, теология же без такой органической связи с философским и научным элементом хотя и обладает истинным содержанием, но без той полноты и действительности, какие требуются истиной абсолютною.

Итак, организация всего знания в свободную теософию безусловно необходима. Как же возможна и в чем, собственно, должна состоять такая организация?

Если истина знания, как объективная, должна выражать собою истину существующего, то правильное отношение между элементами нашего познания возможно только, когда есть правильное отношение между элементами нашей действительности, того бытия, которое составляет предмет нашего познания. Если природное (эмпирическое) и рациональное начало в нашем познании должны быть внутренно связаны с его началом мистическим, которое в них и чрез них должно осуществляться, то такая связь этих трех элементов может быть достигнута только, если и в нашем действительном бытии начало божественное посредством начала человеческого осуществляется или реализуется в элементах природных, как своей материи. Такая реа-

лизация божественного начала в нашей действительности существует в известной мере, но эта реализация только частная, в отдельных случаях, вообще же божественное начало не проходит в нашу человеческую жизнь, а потому и не реализуется в природе. Уже тот основной факт, что для нас существуют внешние, чуждые нам и случайные для нас вещи, что вся природа является для нас чем-то чужим, роковым и на нас тяготеющим, вследствие чего наш разум, не находя в своей природе никакого внутреннего содержания, должен ограничиваться пустым, отвлеченным единством, тогда как при нормальном отношении разумное существо наше, получая и свободно усвояя божественное содержание, проводило бы его и им объединяло бы всю множественность природного бытия и это последнее, как реализованная истина, а не как случайный факт, воздействуя на наш разум, давало бы ему все новое и новое содержание, ясное и внутренно необходимое,— уже один тот основной факт, что мир, в котором мы существуем, вместо того чтобы быть реализацией нашего глубочайшего божественного существа, есть для нас мир внешний и чуждый, очевидно, означает, что в нашей действительности нет истины, что мы живем не в истине, а потому и не познаем истину. Конечно, истина вечно есть в Боге, но, поскольку в нас нет Бога, мы и живем не в истине: не только наше познание ложно, ложно само наше бытие, сама наша действительность. Итак, для истинной *организации знания* необходима *организация действительности.* А это уже есть задача не познания, как мысли воспринимающей, а мысли созидающей, или творчества.

Вся природа, все эмпирические элементы нашего бытия должны быть организованы, должны быть внутренно подчинены нашему духу, как наш дух должен быть внутренно подчинен божественному.

Если всякий действительный предмет, для нас существующий, представляет, как мы знаем, некоторую организацию фактических элементов, обусловленную некоторым частным актом естественного творчества, то организация всей нашей действительности есть задача творчества универсального, предмет великого искусства — реализации человеком божественного начала во всей эмпирической, природной действительности, осуществление человеком божественных сил в самом реальном бытии природы — свободная теургия.

Таким образом, исследование теоретических элементов духа человеческого приводит нас только к определению задачи и общих принципов истинного знания, исполнение

же этой задачи, осуществление этих принципов, то есть действительная организация истинного знания как свободной теософии, является обусловленною исполнением другой великой задачи — организации самой нашей действительности или реализации божественного начала в самом бытии природы. Эту задачу я определяю как задачу искусства, элементы ее нахожу в произведениях человеческого творчества и вопрос об осуществлении истины переношу, таким образом, в сферу эстетическую. Такая постановка вопроса является вполне парадоксальной. Задача искусства в полноте своей, как свободной теургии, состоит, по моему определению, в том, чтобы пересоздать существующую действительность, на место данных внешних отношений между божественным, человеческим и природным элементами установить в общем и частностях, во всем и каждом, внутренние, органические отношения этих трех начал. Уже и в таком общем, отвлеченном выражении задача эта не только отличается от общепризнанных задач искусства, но частию прямо противоположна им, частию же не имеет с ними ничего общего. Ибо обыкновенно задачей искусства признается или некоторое воспроизведение существующей действительности, или же произведение таких идеальных образов и форм, которые выражают только субъективное содержание нашего духа и его отношение к природе, не имея никакого действительного влияния на эту последнюю.

Мне необходимо предстоит оправдать свой взгляд чрез исследование противных и указание их несостоятельности. Это и составит предмет последней, особой части настоящего исследования.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В этической части настоящего исследования мы пришли к утверждению известного порядка мировой жизни — всеединства как безусловно желательного, мы нашли, что только такой порядок (определяющий отношения всех существ как свободную теократию) может заключать в себе верховную норму для нашей воли и деятельности. Во второй, гносеологической части этого исследования логическая необходимость привела нас к утверждению того же абсолютного порядка мирового бытия не как желательного только, но и как безусловно-истинного или сущего. Если исследование отвлеченных начал в области этики привело нас ко всеединству как к верховному требованию нравственной воли, или высшему благу, то исследование отвлеченных начал в области теории познания и мета-

физики привело нас к тому же всеединству как к верховной идее ума, или сущей истине. Но достигнутое нами понятие истины открыло нам еще, что истина не только вечно *есть* в Боге, но и *становится* в человеке, а это предполагает, что в последнем она еще не есть, предполагает в нем двойственность между истиною (всеединством), как идеалом, и неистиною (отсутствием всеединства), как фактом или наличною действительностию,— предполагает, что эта наша действительность не соответствует правде Божией. Соответствие между ними, еще не существующее, только устанавливается в процессе мировой жизни, поскольку истина становится в действительности.

Если в нравственной области (для воли) всеединство есть абсолютное благо, если в области познавательной (для ума) оно есть абсолютная истина, то осуществление всеединства во внешней действительности, его реализация или воплощение в области чувствуемого, материального бытия есть абсолютная красота. Так как эта реализация всеединства еще не дана в нашей действительности, в мире человеческом и природном, а только совершается здесь, и притом совершается посредством нас самих, то она является задачею для человечества, и исполнение ее есть искусство. Общие основания и правила этого великого и таинственного искусства, вводящего все существующее в форму красоты, составят третий и последний вопрос нашего исследования.

ПРИМЕЧАНИЯ

[...] 4) К стр. 203. *Об основном заблуждении Канта.* Уверенность, что известные метафизические истины, не имеющие оправдания в разуме теоретическом, могут основываться на разуме практическом, как необходимые следствия некоторых нравственных требований,— эта уверенность имеет весьма важное значение для всей философии Канта и составляет, можно сказать, его основное заблуждение. Наиболее меткую характеристику этого заблуждения я нахожу в следующих словах Виттенбаха, приводимых Максом Мюллером (Hibberts'lectures on religion):

«Non consentaneus sibi est Kantius in eo, quod, quum categorias a priori intelligibiles et antiquires esse experientia statuit, ab his nullum progressum ad nova intelligibilia concedit. Tum quod illa tria placita, Dei, immortalitatis, libertatis, ex metaphysica ad ethicam, ex theoretica ratione ad practicam relegat, non modo haec ipsa placita labefactat, ex lucido firmoque intelligentiae fastigio in lubricam et confusam interni sensus latebram rejiciens sed ἀφιλοσόφως

agit et ipsum primum philosophiae officium negligit. Theoretica dogmata ex practico ducuntur contra naturam philosophiae, cujus est practica ex theoretico ducere. Illa tria theoretica dogmata longe dilucidiora et minus incerta sunt, quam ille sensus moralis dubius et controversus, novo habitu imperatorio, indubito nomine imperativi categorici in scenam revocatus et productus. Nonne hoc est Deum ex machina inducere?» (Opuscula, I, p. 190) [40].

5) К стр. 205. *О скептицизме.* Переходя к исследованию вопроса об истинном знании, мы должны упомянуть о том направлении или о том настроении ума, которое заранее отрицает самую возможность истинного знания. Вполне последовательный, безусловный скептицизм, как было уже давно замечено, не может быть устранен никаким рассуждением, ибо он прежде всего сомневается в силе рассуждения, не признает обязательной достоверности человеческого мышления. Но такой безусловный скептицизм и не нуждается в постороннем опровержении, ибо он сам себе противоречит и сам себя подрывает. Ибо очевидно и также было уже давно и многими замечено, что для такого безусловного скептицизма представляется следующая неизбежная дилемма: или достоверность мышления отрицается на каких-нибудь разумных основаниях, но если так, то тем самым признается достоверность разума, и безусловный скептицизм исчезает, или же достоверность мышления отрицается безо всяких разумных оснований, и в таком случае это есть произвольное утверждение, не заслуживающее никакого внимания.

Но если, таким образом, скептицизм безусловный очевидно несостоятелен и потому никогда не разделялся серьезными умами, то есть скептицизм менее последовательный, но более благоразумный,— скептицизм условный, не сомневающийся в возможности познания вообще, но ограничивающий достоверное познание весьма тесными пределами, допускающий познание только о явлениях, а не о существе вещей, только об относительном бытии, а не об истинно-сущем. Такой условный скептицизм, признающий познание физическое или феноменальное, но отвергающий достоверность всякого метафизического познания, как невозможного, представляет собою воззрение весьма распространенное и является при этом в двух видах: в виде популярного мнения, опирающегося на так называемый здравый смысл, и затем в виде научно-философской теории, опирающейся на анализ познания.

Что касается до первого, популярного скептицизма, то он сводится к утверждению, что мы по ограниченности

нашего ума не можем иметь никакого верного познания о существе вещей, следовательно, никакого центрального и никакого цельного познания: in's Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist [41]. Но откуда мы можем знать, что ум человеческий ограничен? Очевидно, или из опыта, или a priori. Опыт же тут может быть или личный, или исторический. Но личный опыт в данном случае, очевидно, может иметь только личное и применение. Поэтому более рассудительные из популярных скептиков, умалчивая о личном опыте, ссылаются прямо на историю. «Исторический опыт доказал, что ум человеческий не способен ни к какому верному познанию о существе вещей, ни к какой действительной метафизике» *. Пусть так! Но всякий опыт относится к известному ряду явлений в известное данное время и никак не может иметь безусловно всеобщего значения. Таким образом, основываясь на историческом опыте, мы могли бы, пожалуй, утверждать, что ум человеческий в своем прошедшем развитии и до настоящей минуты не имел успеха в изыскании метафизической истины. Но так как мы решительно не знаем, в каком отношении прожитое уже человечеством время находится ко времени для него предстоящему, то заключение от неудачи в прошедшем к безусловной неспособности может в настоящем случае оказаться столь же неосновательным, как если бы мы, видя трехмесячного ребенка, стали утверждать, что он совершенно не способен говорить, потому что до сих пор не мог произнести ни слова. Так как нам совершенно ничего не известно об относительном возрасте человечества, то мы не имеем права отрицать, что его предполагаемая неспособность к метафизическому познанию может быть того же рода, как неспособность говорить у трехмесячного ребенка. Но раз мы должны допустить, что в некоторой фазе развития человечества, в каком-нибудь неопределенном будущем, оно может быть способно к метафизическому познанию, то как можем мы быть уверены, что это будущее уже не наступает в данную минуту? Таким образом, на основании исторического опыта мы не можем утверждать решительно ничего достоверного относительно способности или неспособности человеческого ума к метафизике. Или, может быть, эта неспособность, эта ограниченность человеческого ума выводится не из опыта, а должна быть признана как присущая самой его природе, лежащая в его

* Употребляю здесь слово «метафизика» в том смысле, в каком оно обыкновенно принимается популярным скептицизмом, а именно в значении всякого познания о существе вещей, всякого трансцендентного познания.

внутренней сущности и потому безусловно необходимая? Но такое утверждение уже предполагает, что нам известна сущность человеческого ума — ибо иначе мы не можем знать, что свойственно ему по существу,— предполагает, следовательно, познание о некоторой сущности, то есть метафизическое познание. Таким образом, здесь на некотором метафизическом познании основывается отрицание всякой метафизики, и аргумент сам себя уничтожает.

Переходя теперь к более строгому, школьному скептицизму, легко видеть, что он должен представиться в трех видах, смотря по тому, берется ли за исходную точку предмет познания, то есть в данном случае истинно-сущее как абсолютное начало, или же познающий субъект, или, наконец, природа самого познания в его действительности. Во всех этих трех видах, как будет сейчас показано, скептицизм аргументирует на основании известных предвзятых идей, или petitiones principii, и является, таким образом, не более как предрассудком.

Первый вид скептического аргумента сводится к утверждению, что предполагаемый предмет всякой метафизики как Ding an sich, или сущее само по себе, есть нечто по природе своей непознаваемое, так как мы, очевидно, можем познавать только явления, то есть то, что нам является, существует относительно нас или для нас как другого, а не сущее само в себе. Это утверждение основывается, очевидно, на том предположении, что сущее само по себе, или Ding an sich, не может быть вместе с тем и явлением, то есть существовать для другого. Между тем это есть только предвзятая идея. Чтоб утверждать неявляемость и, следовательно, непознаваемость истинно-сущего, необходимо иметь некоторое определенное понятие о нем, и если невозможно овладеть его положительной идеей прежде действительного познания о нем, то есть прежде определенной и полной метафизической системы, то во всяком случае возможно и должно дать ему предварительно некоторое общее, относительное определение, характеризующее его не в нем самом, а только по отношению к тому, что мы уже знаем, что дано нам в нашем опыте, то есть по отношению к наличному, феноменальному бытию. И здесь мы должны дать истинно-сущему двоякое определение. Во-первых, мы определяем его как то, что *не есть* настоящее, феноменальное бытие. Это очевидно само собою. Но это *не есть* выражает не безусловную противоположность, а только различие, или частную противоположность (в том смысле, как мы можем сказать, например, что животное не есть растение). В самом деле, различая

метафизическое существо от данного феноменального бытия, мы должны тем не менее допустить между ними некоторое необходимое соотношение и сказать, во-вторых, что истинно-сущее есть абсолютная основа всякого феноменального бытия. Ибо самое понятие этого последнего предполагает, что оно не содержит в себе своей подлинной основы (так как оно было бы тогда не явлением, а сущностью) и, следовательно, имеет эту подлинную основу в чем-нибудь другом, что уже не есть явление или видимость, а истинно-сущее. Но если метафизическое существо определяется как абсолютная основа всех явлений, то оно уже не может пониматься как сущее в себе или о себе *исключительно* (Ding an sich Канта), как нечто абсолютно простое и безразличное,— за ним уже утверждается некоторое отношение к другому, и притом отношение определенное и сложное; ибо если мы не хотим рассуждать о пустых, отвлеченных понятиях, то не должны разуметь метафизическое существо как только *общую* основу феноменального бытия in abstracto: мы должны рассматривать его как *действительную* основу *действительных* явлений во всем их бесконечном многообразии; другими словами, истинно-сущее должно содержать в себе положительное начало всех особенных форм и свойств нашего действительного мира, оно должно обладать в превосходной степени всею его полнотою и реальностью. Таким образом, по самому общему определению метафизического существа оно не может быть только простым и безразличным Ding an sich, но как действительная основа, или положительное начало всех явлений, должно известным образом заключать в себе все относительные формы и реальности нашего действительного мира и еще неопределенное множество других форм и реальностей (ибо наш феноменальный мир не есть что-нибудь законченное: постоянно возникают новые явления, действительное начало которых должно лежать в метафизической сфере). А если так, то между известным нам феноменальным миром и миром метафизическим как его подлинной основой должно быть определенное соответствие, на чем и утверждается возможность метафизического познания.

Когда говорят, что мы можем познавать только явления и никак не-сущее в себе, то предполагают между тем и другим безусловную отдельность, не допускающую никакого общения. Но именно это предположение не только лишено всякого основания, но и совершенно нелепо. Явление есть явление чего-нибудь, но чего же оно может быть явлением, как не-сущего в себе? Ибо все есть или в себе, или

в другом — сущее или явление. Очевидно, что мы можем вообще знать только то, что обнаруживается или является для нас как другого, одним словом, то, что есть явление,— быть явлением и быть познаваемым значит одно и то же,— но именно поскольку явление есть не что иное, как обнаружение или познаваемость сущего в себе, то, познавая явление, мы тем самым имеем некоторое познание этого сущего, обнаруживающегося в явлении. Совершенно очевидно, что наше познание не может содержать это сущее в самом его подлинном бытии, или материально, так же как изображение в зеркале не содержит в себе материально изображаемого предмета, ибо тогда они были бы тождественны и не было бы уже изображения. Но как этот образ в зеркале тем не менее дает нам истинное представление о самом предмете, поскольку он может быть отражен, то есть в его форме, так точно и наше познание, хотя не может обнимать метафизическое существо в его внутренней действительности, или субъективном содержании, тем не менее может и должно быть адекватным отражением этого существа в его форме, или объективном содержании, которое и есть не что иное, как обнаружение или бытие для другого той внутренней сущности, не доступной в себе самой. Таким образом, утверждение, что мы познаем только явления, в указанном смысле более чем верно — оно есть тождесловие и значит только, что мы познаем познаваемое и что познаваемость, или объективное бытие существа, его бытие для другого, не есть то же, что его субъективное бытие в себе самом.— Понятие явления как обнаружения или видимости предполагает два термина: существо являющееся и другое, для которого или которому оно является, и очевидно, что по их взаимному отношению явление может быть более или менее прямым выражением являющегося, но во всяком случае оно есть отношение, бытие для другого. Эти замечания позволяют нам дать возможно точное логическое определение того, что называется сущим в себе (an sich) и явлением. Под явлением я разумею познаваемость существа, его предметность или бытие для другого; под сущим в себе или о себе разумею то же самое существо, поскольку оно не относится к другому, то есть в его собственной, подлежательной действительности. Отсюда прямо вытекает соотносительность этих категорий и совершенная невозможность приписывать одну из них метафизической сущности исключительно, а другую столь же исключительно миру нашего действительного опыта, отделяя, таким образом, эти две области и делая одну безусловно недоступною для другой. Отсюда же следует, что различие между нашим

обыкновенным познанием и познанием метафизическим может быть только относительное, или степенное. Если бы наше обыкновенное познание могло относиться только к явлениям, как таким, исключая всякую связь с являющимся, и метафизическое познание было бы познанием сущего в себе, как такого, то есть непосредственно, исключая всякое явление или обнаружение, тогда между ними действительно не было бы ничего общего. Но так как непосредственное познание сущего, то есть его познание помимо его познаваемости или предметности, есть очевидная нелепость и так как, с другой стороны, во всяком познании явления мы познаем более или менее являющееся существо, ибо в противном случае явление существовало бы само по себе, что также нелепо, то отсюда следует, что всякое действительное познание, как физическое, так и метафизическое, есть, материально говоря, познание сущего в его явлениях, и разница может заключаться только в том, что иные явления представляют более близкое и совершенное обнаружение сущего, чем другие. Если же нужно указать определенное различие между познанием физическим и метафизическим, то мы скажем, что это последнее имеет в виду сущее в его прямом и цельном обнаружении, тогда как физические наши знания имеют дело только с частными и вторичными явлениями сущего.

Второй вид скептического аргумента, исходящий из познающего субъекта, сводится к утверждению, что наш ум, как познающий, подлежит известным необходимым формам и категориям, из которых он не может выйти и, следовательно, никогда не может достигнуть познания о самом сущем, независимом от тех субъективных форм и категорий нашего ума. Здесь мы опять находим недоразумение и предвзятое мнение. Что все наше внешнее познание, все, что дано в нашем физическом опыте, следовательно, весь наш физический мир определяется формами и категориями познающего субъекта,— это великая и неопровержимая истина. Что наше пространство и время (не говоря уже о категориях нашего рассудка) в своей данной действительности принадлежит познающему субъекту, а не вещам вне его,— это истина, столь же несомненная, сколько и важная, как мы впоследствии убедимся, и ясное развитие этих истин составляет вечную заслугу основанного Кантом идеализма. Но что указанные формы *по самой природе своей, ipso genere* субъективны, то есть что наше пространство и время и категории нашего рассудка не могут иметь ничего себе соответствующего за пределами нашего субъекта и его познания,— такое утверждение не

только не доказано, но ни Кант, ни его последователи даже не пытались его доказать по очевидной невозможности это сделать, тогда как противное предположение более чем вероятно; что метафизическая существенность не определяется *нашим* актуальным пространством и *нашим* актуальным временем,— это очевидно; но подлежит ли она или нет этим и другим формам *вообще*, то есть имеет ли она в себе что-нибудь им соответствующее или нет,— это совершенно другой вопрос; и мы видели, что самое общее определение метафизического существа требует допустить, что оно известным образом обладает всеми относительными формами нашего мира. Во всяком случае, как только нельзя доказать, что формы нашего познания субъективны *безусловно*, то есть по самой своей природе, то общая возможность метафизического познания со стороны субъекта является допущенной.

Третий вид скептического аргумента утверждает, что так как все действительное содержание нашего познания сводится к нашим представлениям и к состояниям нашего сознания, а метафизическая сущность не может быть нашим представлением, то, следовательно, она для нас непознаваема. Не подлежит никакому сомнению, что мы можем познавать только в своих собственных представлениях и состояниях нашего сознания; но эти наши представления не могут быть сами по себе — они предполагают кроме своего субъекта еще определяющую объективную причину и суть сами не что иное, как только познаваемость этой причины. С другой стороны, должно заметить, что так как всякое явление есть бытие существа для другого, или представление этого существа другим, то утверждение, что метафизическое существо не может стать представлением или состоянием сознания другого, равносильно утверждению, что оно вообще не может проявляться или обнаруживаться, то есть становиться для другого. Но это, во-первых, противоречит самому определению метафизического существа, а во-вторых, так как явление вообще не может быть само по себе, но необходимо есть явление сущего, то утверждать непроявляемость сущего — значит просто отрицать само бытие явлений, что уже совершенно нелепо.

Из всего предыдущего следует, что истинно-сущее не есть исключительно простая и безразличная субстанция, но что оно обладает всеми силами действительного и полного бытия; что явления не могут быть отделены от сущего и что оно в них более или менее познается; что субъективное бытие наших познавательных форм не мешает им соответствовать независимым реальностям за пределами познаю-

щего субъекта; что, наконец, если все элементы нашего познания суть представления или образы, то ими представляется или изображается сущее, а следовательно, чрез них оно и может познаваться. А все это сводится к тому, что познание об истинно-сущем, или о существе вещей, как со стороны познаваемого предмета, так со стороны познающего субъекта, а равно и по природе самого познания должно быть признано возможным, что и требовалось показать.

6) К стр. 241. *О научном атомизме.* Один из наиболее выдающихся представителей атомизма в естествознании и в философии — Фехнер следующим образом резюмирует все, что может быть признано положительной наукой относительно атомов.

«Die wägbare Materie ist räumlich in discrete Theile getheilt zu denken, wozwischen eine unwägbare Substanz (Aether) sich findet, über deren Natur und Verhältnisse zur wägbaren Materie zwar noch nach vieler Hinsicht *Unsicherheit besteht*, die aber jedenfalls nicht minder als jene räumlich zu localisfren und in discrete Theile getheilt zu denken ist, wozwischen nun entweder ein absolut leerer Raum besteht oder nur ein Etwas ist was keinen Einfluss mehr auf die physischen Erscheinungen hat».

«Sämmtliche kleinste Theile (Atome), sowohl die den Wägbaren als Unwägbaren angehören, stehen durch Kräfte mit einander in Beziehung, und gehorchen denselben allgemeinsten Gesetzen des Gleichgewichts und der Bewegung, die in jeder exacten Mechanik für grosse und kleine, wägbare und unwägbare Massen als in Eins geltend aufgestellt werden. Die letzten Atome sind entweder an sich unzerstörbar oder es sind wenigstens im Bereiche der Physik und Chemie keine Mittel gegeben, sie zu zerstören, und liegen keine Gründe vor, eine je eintretende Zerstörung oder Verflüssigung derselben anzunehmen».

«Von diesen letzten Atomen vereiningen sich im Gebiete des Wägbaren mehr oder weniger zu kleinen Gruppen (sog. Moleculen oder zusammengesetzten Atomen), die weiter von einander entfernt sind, als die Atomen jeder Gruppe für sich; eine Stufenleiter, die sich noch höher bauen kann, so dass kleinere Gruppen sich abermals zu grössern vereinigen. Diese Zusammengesetzten Atome, Molecule, können allerdings disaggregirt werden und ihre Bestandatome sich in neuen Verbindungen zusammenstellen».

«Vom Abstande der letzten Atome ist nur so viel gewiss, dass er sehr gross im Verhältniss zu den Dimensionen der betreffenden Atome. Von den absoluten Dimensionen der

Atome, ja ob die letzten Atome angebbare Dimensionen haben, *ist nichts bekannt*».

«Den Moleculen oder zusammengesetzten Atomen kann eine bestimmte Gestalt als Umriss der von ihnen befassten Gruppe beigelegt werden, von der Gestalt der letzten Atome *ist nichts bekannt*».

«Die Kräfte der Atome sind theils anziehender, theils abstossender Natur; mindestens ist es bis jetzt noch nicht geglückt, sie auf blos anziehende zurückzuführen. Sie wirken nach Functionen der Distanz der Theilchen. Das genaue Gesetz der Kräfte *ist nicht bekannt*» («Über die physicalische und philosophische Atomenlehre», vom G. Th. Fechner, 2 Auflage, Leipzig, 1864, стр. 93—95) [42].

Из приведенного ясно, что признаваемые наукою последние частицы вещества не имеют никакого положительного определения и то, что Фехнер называет physicalische Atomenlehre, сводится, как он это и сам признает в других местах (стр. 74, 75), к утверждению, что делимость или раздельность вещественных тел идет и за пределы наших чувств и даже за пределы микроскопического анализа, так что и такие тела, которые для наших чувств, хотя бы и вооруженных микроскопом, являют непрерывный состав, напр. золото или стекло, на самом деле состоят из раздельных частиц, так как без этого предположения невозможно удовлетворительное объяснение некоторых физических явлений. Против такого утверждения нет ни возможности, ни надобности возражать с какой бы то ни было философской точки зрения, но такое утверждение и не составляет атомизма в точном смысле, так как о природе этих последних частиц науке ничего не известно и даже наука не исключает и того воззрения, по которому эти последние элементы вещества сводятся к центрам сил, как это допускает сам Фехнер (стр. 88), а также другие ученые.

«Par cela même qu'il n'y a pas de limites possibles à la petitesse que l'on peut assigner aux molécules des corps, n'est il pas plus simple, plus naturel, plus élégant, de considerer les dernières molécules des corps comme dépourvues de dimensions, ainsi que Mm. Ampère et Cauchy l'ont admis *ou mieux de les réduire à de simples centres d'action, comme l'a fait M. Faraday?*» (Sequin у Фехнера, стр. 233) [43].

7) К стр. 242. *Динамический атомизм Босковича.* Теория Босковича, на которого Фехнер не совсем правильно ссылается в подтверждение своего учения о простых атомах, может быть скорее названа динамическим атомизмом, ибо все содержание признаваемых Босковичем физических точек сводится к действующим силам:

Veram et positivam quandam indivisibilis et inextensi puncti ideam poterimus nobis comparare ope geometriae... Post hujus modi ideam acquisitam *illud unum* intererit inter geometricum punctum et punctum physicum materiae, quod hoc secundum habebit proprietates reales *vis inertiae et virium illarum activarum*, quae cogent dua puncta ad se invicem accedere vel a se invicem recedere, unde fiet, ut ubi satis accesserint ad organa nostrorum sensuum, possint in iis excitare motus, qui propagati ad cerebrum perceptiones ibi eliciant in anima, quo pacto sensibilia erunt adeoque materialia et realia non pure imaginaria. (Theoria philosophiae naturalis reducta ad unicam legem virium in natura existentium, auctore P. Rogerio Josepho Bescovich, S. J. Venetiis 1763, § 136) [44].

8) К стр. 244. *Теория простых атомов Фехнера.* В философской части своего сочинения Фехнер развивает теорию безусловно простых, т. е. совершенно лишенных всякого протяжения, а потому и совершенно неделимых, элементов вещества, которые занимают, однако, определенное место в пространстве (стр. 153 и др.) и таким образом составляют наполняющее пространство, или рассеянное в пространстве вещество. Несмотря на все свое остроумие, Фехнер не показывает, однако, логической возможности таких атомов и не устраняет того явного противоречия, какое представляет безусловно непротяженная единица, занимающая, однако, некоторое действительное место; ибо ясно, что под действительным местом можно разуметь только известное ограничение пространства, т. е. некоторое *определенное протяжение.* Математическая точка, очевидно, не может существовать сама по себе в действительном пространстве; ибо такая точка, лишенная безусловно всякого протяжения и, следовательно, не ограничивая собою никакого пространства, ничем не выделялась бы из окружающей ее пустоты. Физическая же точка по необходимости представляет собою уже некоторую сферу, хотя бы самых ничтожных размеров, ограничивающую пространство по трем измерениям, т. е. физическая точка есть уже некоторое тело, хотя бы и бесконечно малое.

9) К стр. 284. *О формальном характере разума.* Признание самостоятельного рационального (умозрительного) элемента в человеческом сознании не имеет никакой прямой связи с учением о так называемых врожденных идеях, согласно которому наш разум сам по себе уже обладает некоторым определенным содержанием, некоторым запасом готовых идей помимо всякого опыта. Рассматривать эту теорию здесь нет ни места, ни надобности, так

как та логическая самостоятельность разума, которую мы нашли необходимым признать, не имеет ничего общего с врожденными идеями. В самом деле, чисто логическое значение известных мыслей, делающее их независимыми от всякой эмпирии, состоит вовсе не в том, что эти мысли присущи или врождены нашему разуму, а в том, что *если* разум их мыслит, то мыслит их с *необходимостью*, другими словами, это значение состоит только в их *форме*; чисто логическая, или умозрительная, истина относится не к существованию известных состояний сознания, а к их определенному *соединению* в нашем уме, причем безусловное постоянство этого соединения, дающее ему силу закона, не может быть, как мы видели, выведено эмпирически, не может происходить из повторения случайной ассоциации представлений.

10) К стр. 291. *О классификации наук.* Представленный ряд наук по восходящей сложности и нисходящей общности изучаемых явлений есть классификация, наиболее соответствующая точке зрения позитивизма. Сродный характер имеет другая классификация, предложенная Гербертом Спенсером и разделяющая все науки на три группы: науки абстрактные, абстрактно-конкретные и конкретные. Основываясь на таком внешнем и бессодержательном признаке, как бóльшая и меньшая сложность, бóльшая и меньшая отвлеченность предмета, подобные классификации, очевидно, не могут представить настоящую всестороннюю систему знаний, не говоря уже о том, что по исключительности и ограниченности своего принципа подобные схемы наук не соответствуют даже действительному объему человеческого знания; настоящая же система наук, не ставящая их во внешний ряд по какому-нибудь элементарному и простому признаку, а определяющая то существенное отношение, в котором они находятся между собою по самому своему содержанию, как члены одного умственного организма,— такая положительная система наук, очевидно, возможна только на основании такого общего принципа, который обнимал бы собою все существенные стороны человеческих знаний, заключая в себе их внутреннюю связь, или общий смысл (ratio).

[ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ]

ПЕРВОЕ НАЧАЛО ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

I

Достоинство наших целей и поступков зависит от их сообразности с тою триединою идеей Добра [1], которая рассматривается в нравственной философии *. Наша *жизнь*, чтобы иметь настоящий *смысл*, или быть *достойною* духовной природы человека, должна быть *оправданием* добра. Этого требует и этим удовлетворяется наше нравственное существо. Кто ставит своею высшею целью в полную меру своих сил участвовать в историческом делании добра в мире, пользуясь при этом всякою доброю помощью, внутреннею и внешнею, тот свободен от нравственного разлада, примирен с жизнью, и голос совести говорит в нем лишь как желанный исправитель частных уклонений и заблуждений, а не как страшный обличитель всего жизненного пути.

Чтобы жизнь человека имела такой смысл, или была оправданием добра, кроме естественных добрых *чувств* стыда, жалости и благочестия, принадлежащих к самой природе человеческой, необходимо еще нравственное *учение*, которое не только *закрепляет* эти чувства в форме *заповедей*, но и развивает заложенную в них идею добра, приводя в разумную связь все ее, в природе и истории данные, проявления и выводя из нее полноту нравственных норм для направления, управления и исправления всей личной и общественной жизни.

Такое учение, в положительной религии сообщаемое догматически и принимаемое на веру, подвергается отчету и проверке философского мышления — теми и для тех, которые к тому способны и имеют в том потребность.

Если нравственное учение необходимо для всех людей вообще, то из числа этих «всех» мы не имеем никакого права исключать то непрерывно возрастающее меньшинство, которое хочет и может не только принимать, но и понимать нравственные нормы или отчетливо мыслить о них. Хотя положительная вера, связывающая требования добра и утверждение истины с данными особого, религиозного опыта, личного и всечеловеческого, не может быть по существу заменена философией, которая сама по себе та-

* См. Оправдание Добра, в особенности главы I—IV, VII и XVI.

ких твердых основ не имеет, но столь же ясно и то, что весь законный авторитет религиозного нравоучения, даже при полной вере в него, никак не может упразднить или заменить собою в мыслящей части человечества тех формальных, умственных требований, которые создают этику философскую. Ведь и сама религия, поскольку она неудержимо становится учением, или системою, тем самым неизбежно впадает в различные умствования, не только допускающие, но и вызывающие контроль философского мышления, который затем, конечно, не может быть ограничен одною практическою или жизненною стороной нашего существования. Все ходячие указания на ближайшую практическую бесполезность, опасность и зловредность философских умствований, если бы даже они были верны, во всяком случае ровно ничего не доказывают, ибо кроме практических целей жизни существует в нашем духе самостоятельная потребность, чисто умственная, или теоретическая, без удовлетворения которой ценность самой жизни становится сомнительною.

II

В области нравственных идей философское мышление, при всей своей формальной самостоятельности, по существу прямо подчинено жизненному интересу чистой воли, которая стремится к добру и требует от ума отчетливее и полнее выяснить, в чем состоит *истинное* добро в отличие от всего того, что кажется или считается добром, не будучи им в самом деле.

Мы, во-первых, хотим, в силу нашей нравственной природы, жить сообразно истинному добру и *для этого* знать его подлинную сущность и настоящие требования. Но наряду с этим мы хотим просто знать, знать истину ради нее самой. И эта наша вторая воля безусловно одобряется нашей совестью, которая, таким образом, заранее утверждает коренное единство между добром и истиною — очевидно необходимое, так как без этого единства самое понятие *истинного добра*, которым держится вся нравственность, не имело бы смысла. Если добро, как такое, непременно должно быть истинным, то ясно, что истина по существу не может быть чем-то противоречащим и чуждым добру.

В предисловии к одному своему сочинению Бэкон Веруламский говорит, что он находит себя «сделанным» для созерцаний истины более, чем для чего-нибудь другого. Он основывает это на свойствах своего ума, достаточно под-

вижного для узнавания сходства вещей и достаточно сосредоточенного и напряженного для наблюдения тонких различий; обладая, как он уверяет, и желанием исследования, и терпеливостью в сомнении, и способностью наслаждаться размышлением, и медлительностью в утверждении, и легкостью в отречении от заблуждений, и заботливостью о правильном расположении мыслей и знаний, Бэкон при этом не увлекался новизною, не восхищался древностью и *ненавидел всякий обман*. Поэтому он полагал, что его природа имеет некоторую близость и сродство с истиной *.

Указанные здесь качества умственного характера, делающие их обладателя особенно способным к *теоретической* деятельности, суть большею частью хорошие *нравственные* свойства. Главное из них — ненависть ко всякому обману — есть то же, что любовь к правде, и входит в самое существо доброй воли. Все пространное описание Бэкона может быть сокращено в одно определение: наибольшая *добросовестность* в деле мышления и познания, а это, несомненно, есть определение нравственное. Значит, то, что сближает и роднит нас с истиною, есть то же самое, что сближает и роднит нас с добром.

Жизнь и знание единосущны и нераздельны в своих высших нормах; но вместе с тем сохраняется различие практического и теоретического отношения к предмету: добрая воля и истинное знание, при всей своей неразрывности, остаются двумя различными внутренними состояниями, двумя особыми способами существования и деятельности. Этому соответствует как единство, так и различие между нравственною и теоретическою философией.

III

Идея добра формально требует от всякого деятеля, чтобы он *добросовестно* относился к предмету своей

* «Me ipsum autem ad veritatis contemplationes quam ad alia magis fabrefactum deprehendi, ut qui mentem et ad rerum similitudinem (quod maximum est) agnoscendum satis mobilem, et ad differentiarum subtilitates observandas satis fixam et intentam haberem,— qui et quaerendi desiderium, et dubitandi patientiam, et meditandi voluptatem, et asserendi cunctationem, et resipiscendi facilitatem, et disponendi sollicitudinem tenerem,— quique nec novitatem affectarem, nec antiquitatem admirarer, et omnem imposturam odissem. Quare naturam meam cum veritate quandam familiaritatem et cognationem habere judicavi» (Impetus philosophici, De Interpretatione Naturae Prooemium) [2].

деятельности. Это требование имеет всеобщее значение и не терпит никаких исключений. В силу его мыслитель-теоретик прежде всего обязан к добросовестному исследованию истины. Хотя бы он верил, что она дана или открыта, он имеет потребность и обязанность испытать или оправдать свою веру свободным мышлением. Философ отличается от не-философа никак не содержанием своих убеждений, а тем, что он считает для себя непозволительным принимать окончательно в теории какое бы то ни было принципиальное утверждение без предварительного отчета и проверки разумным мышлением.

Хотя собственно философский интерес относится ни к чему другому, как к истине, но нельзя остановиться на этом слишком широком, общем определении. Моралист, изъясняющий истинное добро, богослов, толкующий истинное откровение Божества, также заняты истиною, и, однако, не все они бывают философами. Точно так же интерес к истине вообще не составляет отличительного признака философии по отношению к математике, истории и другим специальным наукам, которые все стремятся к истине. Если, таким образом, отличительный характер философии не состоит в том, что она относится к истине, то он может определяться лишь тем, *как* она к ней относится, с *какой стороны* к ней подходит, *чего* в ней ищет. Мы называем философским умом такой, который не удовлетворяется хотя бы самою твердою, но безотчетною уверенностью в истине, а принимает лишь истину удостоверенную, ответившую на все запросы мышления. К достоверности стремятся, конечно, все науки; но есть достоверность относительная и достоверность абсолютная, или безусловная: настоящая философия может окончательно удовлетвориться только последнею.

Отсюда нельзя заключать, что философия заранее уверена и ручается в достижении безусловно достоверной истины; она *может* ее никогда не найти, но она *обязана* ее искать *до конца*, не останавливаясь ни перед какими пределами, не принимая ничего без проверки, требуя отчета у всякого утверждения. Если бы она оказалась не в состоянии дать положительного ответа на вопрос о безусловно достоверной истине, то за нею осталось бы великое, хотя и отрицательное приобретение: ясное знание, что все, выдаваемое за абсолютную истину, на самом деле не имеет такого значения. *Или* действительным мышлением преодолеть все возможные

сомнения в приятной истине и тем оправдать свою уверенность в ней, *или* прямодушно признать все известное сомнительным в последнем основании и отказаться от теоретической уверенности — вот два положения, которые достойны философского ума и между которыми ему приходится сделать решительный выбор.

Само собою понятно, как уже замечал Декарт, что заранее составленное намерение всегда и окончательно сомневаться так же противно существу философской мысли, как и принятое наперед решение устранить во что бы то ни стало все сомнения, хотя бы с помощью произвольных ограничений исследования. В предвзятом скептицизме, как и в предвзятом догматизме, проявляются только два типа умственной боязливости: один боится поверить, другой боится потерять веру (которая, очевидно, не очень крепка у него), и оба вместе боятся самого процесса мышления, который еще неизвестно, к какому концу приведет — к желательному или к нежелательному. Но для философа по призванию нет ничего более желательного, чем осмысленная или проверенная мышлением истина; поэтому он любит самый процесс мышления, как единственный способ достигнуть желанной цели, и отдается ему без всяких посторонних опасений и страхов. К нему еще более, чем к поэту, приложима заповедь:

Дорогою свободной
Иди, куда влечет тебя свободный ум [3].

IV

Итак, существенная особенность философского умозрения состоит в стремлении к безусловной *достоверности*, испытанной свободным и последовательным (до конца идущим) мышлением. Частные науки, как издавна замечено философами, довольствуются достоверностью относительною, принимая без проверки те или другие предположения. Никакой физик не побуждается своими занятиями ставить и решать вопрос о подлинной сущности вещества и о достоверности пространства, движения, внешнего мира вообще, в смысле бытия реального; он *предполагает* эту достоверность в силу общего мнения, которого частные ошибки он поправляет, не подвергая его, однако, генеральной ревизии. Точно так же историк самого критического направления, исследуя достоверность событий во временно́й жизни чело-

вечества, безотчетно принимает при этом ходячее понятие о времени как некой реальной среде, в которой возникают и исчезают исторические явления. Я не говорю о множестве других предположений, допускаемых без проверки всеми специальными науками.

Отличительный характер философии с этой стороны ясен и бесспорен. Частные науки в своем искании достоверной истины основываются на известных данных, принимаемых на веру как непреложные пределы, не допускающие дальнейшего умственного испытания (так, например, пространство для геометрии). Поэтому достоверность, достигаемая частными науками, непременно есть лишь условная, относительная и ограниченная. Философия, как дело свободной мысли, по существу своему не может связать себя такими пределами и стремится изначала к достоверности безусловной, или абсолютной. В этом она сходится с религией, которая также дорожит безусловною достоверностью утверждаемой ею истины; но религия полагает эту безусловность не в форму мышления, а в содержание веры. Религиозная вера в собственной своей стихии не заинтересована умственною проверкой своего содержания: она его утверждает с абсолютной уверенностью, как свыше данную, или открытую, истину. Философский ум не станет заранее отрицать этого откровения — это было бы предубеждением, несвойственным и недостойным здравой философии; но вместе с тем, если он даже находит предварительные основания *в пользу* религиозной истины, он не может, не отказываясь от себя, отказаться от своего права подвергнуть эти основания свободной проверке, отдать себе и другим ясный и последовательный отчет в том, почему он принимает эту истину. Это его право имеет не субъективное только, но объективное значение, так как оно почерпает свою главную силу из одного очень простого, но удивительным образом забываемого обстоятельства, именно из того, что не одна, а *несколько* религий утверждают безусловную достоверность своей истины, требуя выбора в свою пользу и тем самым волей-неволей подвергая свои притязания исследованию свободной мысли, так как иначе выбор был бы делом слепого произвола, желать которого от других — недостойно, а требовать — бессмысленно. Оставаясь в пределах разума и справедливости, самый ревностный представитель какой-либо положительной религии может желать от философа только одного: чтобы свободным исследованием истины он пришел к полному

внутреннему согласию своих убеждений с догматами данного откровения — исход, который был бы одинаково удовлетворителен для обеих сторон.

V

Если, как сейчас указано, философское мышление не может иметь незыблемой опоры ни в чувственном, ни в религиозном опыте, которые являются для него как испытуемое, а не как основы испытания, или критерии истины, то, спрашивается, на чем же основывается, чем держится и руководствуется само философское мышление, где ручательство его правильности и, следовательно, достоверности его результатов? Первое нами ощущаемое и фактически несомненное основание теоретической философии есть та бесконечность человеческого духа, которая выражается здесь в несогласии мыслящего ума поставить заранее какие-нибудь внешние границы или пределы своей деятельности, заранее подчиниться каким-нибудь предположениям, не вытекающим из самой мысли, не проверенным и не оправданным ею. Итак, первая основа философского мышления, или первый критерий философской истины, есть ее *безусловная принципиальность*: теоретическая философия должна иметь свою исходную точку в себе самой, процесс мышления в ней должен начинаться с самого начала. Это не значит, конечно, что философская мысль должна вновь создавать из себя самой все свое содержание, ничего не принимая извне. Если бы так, то деятельность мысли должна бы начинаться до всякого содержания, т. е. в состоянии чистого ничтожества, и философия была бы самосозданием всего из ничего. Но такая задача заключала бы в себе внутреннее противоречие и упраздняла бы сама себя. Ибо тут ради отрицания *всякого* предположения пришлось бы как раз начинать с *некоторого* произвольного предположения, именно с предположения, что человеческая мысль сама по себе есть всемогущая творческая сила, существующая в абсолютной пустоте, чего на самом деле за нею не замечается. А замечается на самом деле вот что: с одной стороны, мысль как бесконечная сила, но только не творческая, а *проверочная*, или контролирующая, а с другой стороны, бесконечное множество всего, подлежащего этому контролю. Таким образом, истинное начало чистого мышления, или теоретической философии, состоит не в том, чтобы отвергать все существую-

щее, пока оно не будет создано мыслью из нее самой, а в том, чтобы не признавать достоверным никакого положения, пока оно не будет проверено мыслью. Этот предварительный критерий истины говорит сам за себя, ибо, отрицая всякое произвольное или неоправданное предположение, он сам, как и должно, ничего произвольного не предполагает, а выражает только наличное стремление к философскому мышлению, или самый факт существования «воли к философствованию», как сказал бы немец: я хочу мыслить философски и потому устраняю вначале из своего убеждения все не-философское, т. е. безотчетное и непроверенное.

Настоящая чистая мысль совпадает, таким образом, с чистым фактом, т. е. с наличным, несомненно существующим *требованием* философского мышления, как такого.

Если чисто философская деятельность ума состоит в том, чтобы все проверять или ко всему прилагать мерило критической мысли, то спрашивается: в чем же состоит самое это мерило, или критерий, истины? Ясно, что *предварительный* ответ на этот вопрос может быть лишь весьма общим и неопределенным, чтобы не быть связанным с каким-нибудь произвольным или безотчетным предположением. Мы можем пока сказать только, что мерило достоверности для мысли заключается не в чем-нибудь внешнем, а присуще ей самой, ее собственной природе. На каком-нибудь представлении или понятии о предмете мысль может остановиться как на достоверной истине, когда весь ее запрос исчерпан, когда дело для нее совершенно ясно и добытое знание вполне и окончательно ее удовлетворяет. А что, если она остановится раньше, не дойдя до конца? Это, конечно, может случиться и слишком часто случается с мыслью Ивана Ивановича или Петра Петровича. Если эта мысль, остановившись, простодушно заявит: я устала, не могу идти дальше! — то такая частная беда к делу не относится, ибо помогать слабым есть задача практической благотворительности, а не теоретической философии. Если же по самообольщению или по склонности к шарлатанству остановившаяся мысль провозгласит: я дошла до конца, больше идти некуда, я уперлась в ту стену, около которой мужики на небо зипуны вешают, то ничто не мешает другой, более *добросовестной* мысли хорошенько пощупать эту стену, не есть ли она со всем этим небом и со

всеми мужицкими зипунами только бумажная декорация?

Итак, в мериле истины заключается понятие *добросовестности*: настоящее философское мышление должно быть *добросовестным исканием достоверной истины до конца.* Но, требуя от мышления добросовестности, не вводим ли мы нравственный элемент в теоретическую философию, не подчиняем ли мы ее этике? Но разве теоретическая философия обязалась заранее ни в каком случае, ни в каком смысле и ни с какой стороны не допускать в себя нравственного элемента? Такое обязательство было бы, напротив, *предубеждением*, противным самому существу теоретической философии. Поскольку нравственный элемент требуется самими логическими условиями мышления, он не только может, но должен быть положен в основу теоретической философии. Так оно и есть в настоящем случае.

Попробуем мысленно устранить это требование от философского мышления — быть добросовестным исканием истины *до конца*, попробуем серьезно утверждать, что философское мышление не нуждается в добросовестности и последовательности. Что, собственно, значило бы такое утверждение? Дозволение в искании истины обманывать себя и других, т. е. стремиться к истине посредством лжи, есть совершенная бессмыслица, пока целью остается сама истина; следовательно, устранить требование добросовестности от философии можно, только допустивши в нее *другие интересы* помимо и вопреки интересу истины. Кто позволяет своему мышлению уклоняться от изыскания чистой истины, кто находит возможным кривить душою в этом деле, тот, конечно, имеет для этого какой-нибудь мотив, значение которого перевешивает в его уме интерес к истине; если он не остается ей верен до конца, то, разумеется, лишь в силу чего-нибудь такого, что для него важнее и дороже, чем она. Но философия отличается ото всего другого и философский ум — ото всякого иного лишь тем именно, что интерес чистой истины есть здесь самое важное и ценное и ничему другому подчинен быть не может; следовательно, отказ от добросовестного искания истины до конца есть отказ от самой философии.

Таким образом, наше требование, или первоначальный критерий истины, есть, собственно, не более как аналитическое суждение, которое может быть сведено к простому тождеству: философское мышление должно быть верным себе, или, еще проще: философия есть

философия, А = А. Очевидно, в требовании умственной добросовестности нравственный интерес совпадает с теоретическим.

Требование от философа этого рода добросовестности, или неуклонного искания истины, не только весьма часто нарушается на практике, но иногда и принципиально оспаривается под разными благовидными предлогами; поэтому я и счел необходимым указать на логическую сущность этого требования, рискуя показаться педантичным. Но лучше быть принятым за педанта, чем за контрабандиста.

VI

Иметь в виду с начала и до конца мыслительного процесса одну чистую истину, без всяких произвольных предположений и сторонних целей — такое основное требование и после того, как оно принято в принципе, может вызывать сомнение с другой стороны. Где *ручательство* действительного исполнения и где доказательства неисполнения этого требования в каждом случае? Тут уже спрашивается не о самом мышлении в его внутреннем направлении, а о *наружных признаках*, по которым можно было бы оценивать его качество, уже выразившееся объективно. Но хотя бы такие признаки и существовали, нет ни надобности, ни возможности определять их заранее: ведь прежде, чем стать предметом чужой оценки — снаружи, мышление подлежит непосредственно внутренней самооценке. Оно так же автономично (самозаконно), как и нравственная воля:

Ты сам свой высший суд!

В самом мыслящем уме есть знание о существенной доброкачественности или недоброкачественности своего мышления в каждом действительном случае, а со стороны ему может быть предъявлено лишь такое общее требование с такою общею санкцией: мысли добросовестно, будь верен самому себе, не уклоняйся до конца от чистого стремления к истине, *иначе* твое мышление не даст ничего прочного и удовлетворительного. Другими словами, только настоящее, подлинное философствование создает настоящую, подлинную философию, только идущий к истине приходит к ней, *А* = *А*. Вот единственный основной критерий, а по одним наружным признакам не только философские мысли, но и лошадей на базаре безошибочно не распознаешь: и в

том и в другом случае найдется довольно цыган, ловких зубы заговаривать.

Вся обязанность теоретического философа, *как такого*, состоит лишь в решении и способности отвлекаться в своем деле ото всех возможных интересов, кроме чисто философского, забыть сперва о всякой другой воле, кроме воли обладать истиною ради нее самой.

Но хотя теоретическое мышление может и должно оставить в стороне отношение своего предмета к практической воле, это не значит, однако, чтобы оно могло брать свой предмет вне всякого отношения. Такое требование мыслить предмет в его абсолютной безотносительности не имело бы смысла, ибо самый акт мышления о предмете есть некоторое соотношение между ним и мыслию, от которого отвлечься значило бы для мысли отвлечься от самой себя. Без этого соотношения предмет был бы совершенно неведом и немыслим, т. е. его вовсе бы не было налицо, не о чем было бы говорить и не мог бы возникнуть самый вопрос о достоверности мышления в смысле знания, или вопрос о том, имеется ли и при каких условиях имеется право принимать существование предмета в мысли или соотносительно с мыслию — за свидетельство его подлинного существования и сущности?

VII

Теоретическая философия, отвечая чисто умственному интересу, ставит вопрос об истине в ее отношении к *знанию*, или рассматривает свой предмет не со стороны его нравственного или вообще практического, а лишь со стороны его умственного достоинства, которое состоит прежде всего в достоверности; и так как предмет не существует для нас иначе, как чрез наше знание о нем, то вопрос о достоверности предмета есть собственно вопрос о *достоверности знания* о нем.

Существует множество различных знаний — житейских, научных, религиозных, имеющих свою *относительную* достоверность, совершенно достаточную для практических целей. Но основной вопрос теоретической философии имеет в виду достоверность самого знания по существу. Знанием вообще называется совпадение данной мысли о предмете с его действительным бытием и свойством. *Каким образом возможно вообще такое совпадение и чем удостоверяется его действительность в каждом случае?*

Несомненно, мы обладаем некоторым родом знания, достоверность которого безусловна и не подлежит добросовестному оспариванию; такое знание мы и должны взять исходной точкой при разрешении гносеологической задачи. Но при этом нужно быть осторожным. Нельзя начинать с какого-нибудь отвлеченного определения этого рода знания, ибо ко всякому такому определению непременно примешиваются предвзятые понятия и взгляды, которые сделают наше рассуждение в лучшем случае неудовлетворительным, а в худшем — обманчивым. Начиная с общего определения, мы волей-неволей нарушим основное требование добросовестного мышления — не допускать произвольных или непроверенных предположений. Всякая отвлеченная формула имеет слишком растянутую границу, и нет возможности закрыть ее для мыслей-контрабандисток, которые вместе с несомненно законным всегда готовы провести и неоправданные на умственной таможне истины, и даже прямо фальшивые деньги — заблуждения. Итак, необходимо начать сперва простым, описательным указанием основного и бесспорного знания, взявши его in concreto.

Сегодня, после раннего обеда, я лежал на диване с закрытыми глазами и думал о том, можно ли признать подлинным Платонов диалог «Алкивиад Второй». Открыв глаза, я увидел сперва висящий на стене портрет одной умершей писательницы, а затем у противоположной стены железную печку, письменный стол и книги. Вставши и подойдя к окну, я вижу посаженные под ним турецкие бобы с красными цветами, дорожку садика, далее проезжую дорогу и за нею угол парка; является какое-то сначала неопределенное, болезненное ощущение, но сейчас же определяется как воспоминание о прекрасной молодой ели в парке, которую соседний мужик Фирсан воровским образом срубил для своих личных целей; я чувствую сильную жалость к бедному дереву и крайнее негодование на глупость этого Фирсана, который легко мог бы без всякого нарушения божеских и человеческих законов добыть необходимые ему для никольского кабака деньги, попросивши их у меня. «Ведь встречался со мною, в лицо знает, кланялся, анафема!» Я решаюсь настаивать перед владельцем парка на действительных мерах для его охраны. Вид сияющего дня успокаивает несколько душевное волнение и возбуждает желание пойти в парк наслаждаться природой, но вместе с тем чувствуется расположение писать о гносеологическом вопросе; после не-

которого колебания второе намерение побеждает, я иду к столу, беру перо — и просыпаюсь на диване. Придя в себя и удивившись яркости и реальности сновидения, я подошел к окну, увидел, конечно, то же, что и во сне, испытал снова те же ощущения и после некоторого колебания между двумя желаниями — идти гулять или заниматься философией — остановился на последнем и стал писать (начиная со слов «теоретическая философия, отвечая чисто умственному интересу») то, с чем сейчас познакомился читатель, для успокоения которого спешу теперь заметить, что остальная часть дня проведена мною в бодрственном состоянии и что снова заснул я лишь ночью, легши в постель.

Из описанного здесь со всевозможною точностью факта при внимательном взгляде легко вывести двоякое свидетельство: о присутствии в нашем знании элемента безусловной, непосредственной и неоспоримой *достоверности* и о непреложных *границах такой* достоверности.

VIII

Если бы во время только что описанного сновидения меня спросили: знаю ли я, что действительно вижу то-то, думаю о том-то, испытываю такое-то чувство и желание, принимаю такое-то решение, исполняю такое-то движение — словом, переживаю все описанные состояния, я, конечно, сказал бы: да, знаю, и притом с безусловною достоверностью, не требующею доказательства и не подлежащею оспариванию. И затем, проснувшись, я должен бы был по совести подтвердить этот мой ответ относительно прошедшего сна. Пусть этого не было *наяву*, но это *было*. То, *что* (was? quid) мне виделось, не было действительностью в данный момент, но что (dass, quod) оно мне *виделось*, есть факт действительный и безусловно достоверный. Конечно, эта достоверность принадлежит сновидению лишь в процессе его явления, дальнейшее воспоминание может быть по существу совершенно обманчивым; но в таком случае самый факт воспоминания, хотя бы объективно-ложного, остается все-таки безусловно достоверным в указанном смысле, т. е. как наличное субъективное состояние. Вообще, во сне ли, наяву ли, испытывая известные внутренние состояния и действия: ощущения, представления, душевные волнения, желания, решения и т. д., мы вместе с тем *знаем*, что испытываем их, и это знание факта, непосредственно и нераздельно связанное с

самим фактом, с ним и при нем неотлучно находящееся и потому справедливо называемое *со-знанием*, *con*-scientia, Bewusstseyn (т. е. *Bei* — wusstseyn), должно быть признано безусловно достоверным, ибо здесь знание непосредственно совпадает со своим предметом, мысль есть простое повторение факта, суждение есть выражение чистого тождества: $A = A$.

Пока не нарушено это непосредственное тождество между сознанием и его предметом, мы находимся на почве безусловной достоверности и не можем ошибаться. Пока знание покрывает только наличный факт, оно причастно всей его несомненности; между таким знанием, то есть *чистым сознанием*, и его предметом нельзя продеть и самой тончайшей иглы скептицизма.

Безусловная самодостоверность наличного сознания есть коренная истина философии, и с ее утверждения начинается каждый обширный круг философского развития. В преддверии древней философии в некоторых из Упанишад с детским восторгом возвещается эта истина, яснейшее ее изложение находим у родоначальника средневековой философии, блаженного Августина, и ею же через двенадцать веков начинает новую философию Декарт.

Свою безусловную достоверность чистое сознание, или *знание о психической наличности*, искупает крайнею теснотой своих пределов. Это знание при своей бесспорности само по себе очень скудно и никак не может удовлетворить стремлению ума к истине. Что мне до того, что я с абсолютною достоверностью знаю тот факт, что мною испытывается то-то или то-то, что мне представляются такие-то и такие-то предметы, когда это бесспорное знание не только не открывает мне собственной природы испытываемого и представляемого, но даже не может ответить на вопрос: во сне ли или наяву все это мною испытывается и представляется, ибо та субъективная действительность, за которую одну только ручается сознание, *равно достоверна* в обоих случаях. А как только мы хотим распространить это свидетельство сознания за пределы внутренней наличности, так сейчас же теряется его безусловная достоверность и открывается с возможностью ошибок законное основание для всяких сомнений.

Вы видите перед собою пылающий камин и с бесспорным правом утверждаете безусловную достоверность этого факта, т. е. присутствие известного зрительного представления с определенными признаками цвета, очер-

тания, положения и т. д.,— об этом, но только об этом, свидетельствует ваше сознание, непосредственно повторяющее самый факт. Но если вы идете далее и начинаете утверждать, что все ощущаемые вами теперь свойства камина, а равно и другие свойства и отношения, которые в настоящий момент не испытываются, но в которых вы тем не менее уверены, как-то: твердость и вес мрамора, из которого сделан этот камин, химический состав и т. д.,— что все эти свойства принадлежат некоторому реальному телу, существующему независимо от вашего теперешнего представления, засвидетельствованного непосредственным сознанием, то вы, очевидно, переходите из области достоверного факта в область спорных предположений, о которых чистое сознание, как такое, т. е. самый факт сознания, не дает никакого прямого показания и ошибочность которых может скоро обнаружиться. Вы, несомненно, видите этот камин, но, может быть, лишь в сновидении, как я в описанном сне, несомненно, ощущал себя видящим различные предметы и подходящим к окну и потом к столу, между тем как неподвижно лежал на диване с закрытыми глазами. Итак, в этом случае ваше утверждение относительно материальной твердости и самостоятельной реальности видимого вами камина оказалось бы явно ошибочным, ибо все согласны в том, что сонные грезы не творят твердых и непроницаемых тел, и никто еще не приписывал независимого бытия тем или другим частям сновидения, вне самого явления.

Но и помимо сна, предполагая бодрствующее состояние, чистое сознание факта, что вы видите этот камин, не заключает еще само по себе никакого свидетельства и никакого ручательства насчет собственного бытия этого предмета: он может оказаться оптическим фокусом, или галлюцинацией.

Тот несомненный факт, что человек, утверждающий данную наличность известного предмета, может, однако, в некоторых случаях оказаться совершенно обманутым, т. е. принимающим призрак предмета, напр. камина, за его реальность,— этот факт нисколько не подрывает безусловной достоверности чистого сознания в его собственных пределах: ибо *во всяком* случае остается здесь бесспорным существование для данного сознания в данный момент того представления, которое обозначается словом «камин» и которое имеет известные, определенные признаки зрительного очертания, положения и т. д., *одинаковые* при сновидении, при галлюци-

нации, при оптическом фокусе и при нормальном восприятии, ибо камин всегда есть камин, а не шахматная доска и не самовар, вижу ли я его во сне или наяву, в зеркале или прямо перед собою. Во всех этих случаях имеется налицо одинаково достоверный факт: данное сознание непосредственно занято известным, определенным представлением. Свидетельство чистого сознания этим фактом и ограничивается и, следовательно, не может ошибаться. На вопрос о подлинной действительности или, напротив, только видимости данного предмета непосредственное сознание *не может* давать *ошибочного* ответа, во-первых, потому, что оно не дает на этот вопрос *никакого* ответа, а во-вторых, потому, что не ставит и самого вопроса. Пока я непосредственно сознаю присутствие перед собою камина, я не спрашиваю: что это такое?

Самая возможность какого бы то ни было «обмана чувств» именно и обусловлена первоначальной *прямотой* наличного сознания, т. е. тем, что оно не различает заранее видимости предмета от его действительности, будучи занято лишь самим представлением в его фактической наличности, *одинаковой* и в том и в другом случае. Если бы этого не было, если бы уже в самом наличном сознании фактически испытываемых состояний заключалось какое-нибудь различение кажущегося от действительного, то этим, очевидно, предотвращалась бы возможность всяких ошибок на этот счет: видя сон, я тут же всегда замечал бы, что это сон; подвергаясь галлюцинации или иллюзии, я сразу бы видел, что это галлюцинация или иллюзия, следовательно, не успевал бы даже им подвергнуться в смысле психологическом, а испытывал бы только физиологическую аномалию.

Но на самом деле в чистом сознании нет никакого различения между кажущимся и реальным,— для него все одинаково действительно, а когда привходящая рефлексия принимает эту безусловную самодостоверность субъективной наличности за указание на внешнюю реальность, то происходят те ошибки суждения, которые издревле давали повод к скептицизму, имеющему, однако, своим предметом не данные сознания, никакому сомнению не подлежащие, а только те или другие выводы из них.

Мы не имеем права утверждать заранее, чтобы вообще не было никаких оснований и признаков для различения кажущегося от подлинно существующего, снови-

дения от реальности, галлюцинации от действительного происшествия,— мы уверены, напротив, что такие основания и признаки должны существовать; несомненно только, что они *не находятся в наличности сознаваемого факта* и что на них не может распространяться присущая этой наличности непосредственная самодостоверность. Мы знаем, что привходящая к фактическому сознанию работа ума подвержена ошибкам, и если от них удастся освободиться и достигнуть полной достоверности, то это уже будет *другая* достоверность, выходящая за пределы элементарной самоочевидности субъективного факта. К счастью, простое сознание (в изъясненном смысле) есть основной и первоначальный, но не единственный род знания.

IX

Если действительное и абсолютно-самодостоверное сознание нисколько не ручается, как мы видели, в каждом частном случае за отдельную и независимую от него действительность данных в нем фактов, каковы ощутительные представления протяженных тел, пространственных движений и т. п., то мы, конечно, не имеем права утверждать, что действительность внешнего мира самого по себе дана в наличном сознании. На самом деле дана известная совокупность фактов, ощутительных, представляемых, мыслимых, называемая миром, но никакой гносеологической оценки этих фактов или этого факта нельзя найти в первичном сознании по самому существу его. Самое требование такой оценки, или вопрос о собственной реальности внешнего мира, не может явиться в непосредственном сознании,— не может быть *дан*, а только *задан*. Как только он ставится в рефлектирующей мысли, так тотчас является в ней же и первый предварительный ответ: мы *верим* в реальность внешнего мира, а задачей философии становится дать этой вере разумное оправдание, разъяснение или доказательство *. Уклоняться от этой задачи

* Иногда вера называется *непосредственным* знанием, и это справедливо в *сравнительном* смысле, так как факт веры есть более основной и менее опосредствованный, нежели научное знание или философское размышление. Также говорят о непосредственном чувстве или ощущении (наприм., бесконечного, Божества), опять-таки не в безусловном смысле, а лишь по противоположению с рефлексией (см. выше). В теоретической философии и особенно в гносеологии следует избегать этих выражений, оставляя слово «непосредственный» для чистого сознания данных внутренних состояний как фактов.

под тем предлогом, будто реальность внешнего мира *дана в непосредственном сознании*,— значит на место философии ставить произвольное и фальшивое *мнение*. При всей распространенности такого мнения его смутность и неосновательность видны уже из того, что оно спокойно уживается с первоначальным утверждением, что мы *верим* в реальное бытие внешнего мира. Это утверждение принимается без возражений, и действительно против него ничего дельного сказать нельзя, а между тем оно было бы совершенно нелепо, если бы реальность внешнего мира была дана в непосредственном сознании, ибо нельзя верить в то, что присутствует, или находится в наличности. Я сказал бы абсурд, если бы стал утверждать, что *верю* в то, что сижу теперь за столом и пишу это рассуждение: я не верю в это, а сознаю это как наличную действительность, испытываемую, а не утверждаемую. Я могу верить и в самом деле совершенно уверен, что этот наличный факт имеет место не во сне, а наяву: *это* есть предмет веры (подлежащей затем разумному оправданию) именно потому, что этого не дано в непосредственном сознании, которое само ничего не говорит о различии между реальностью и видимостью; распространение же его внутренней самодостоверности на не подлежащий ему вопрос о внешней реальности ведет, как известно, к ошибкам. И теперь моя уверенность в том, что я бодрствую, могла бы, вообще говоря, оказаться ошибочной, и если эта отвлеченная возможность ошибки не имеет в настоящем случае серьезного значения, то лишь потому, что я могу оправдать свою уверенность различными разумными соображениями, причем мне и в голову не придет ссылаться на непосредственное сознание, которое в этом деле не имеет не только решающего, но и совещательного голоса, так как оно в своей самодовлеющей простоте не ведает самого различия между видимостью и реальностью, между сном и явью.

Непосредственное наше сознание видимого мира так мало ручается за его собственную реальность, что такой трезвый мыслитель, как Декарт, считает сомнение в этой реальности необходимою предпосылкою философского исследования истины. Такое сомнение было бы прямо невозможным, если бы в непосредственном сознании сверхсубъективной действительности, или наличности фактов, составляющих мир, была бы дана и их собственная реальность. Но Декарт понимал, что первое не ручается за второе, и основательность его предваритель-

ного сомнения только подчеркивается безуспешностью его дальнейших попыток перейти без солидного моста на положительную почву.

X

Самодостоверность наличного сознания, как внутреннего факта, не ручается за достоверность сознаваемых предметов, как внешних реальностей; но нельзя ли из этого сознания прямо заключать о подлинной реальности *сознающего субъекта*, как особого самостоятельного существа, или мыслящей субстанции? Декарт считал такое заключение возможным и необходимым, и в этом за ним доселе следуют многие *. И мне пришлось пройти через эту точку зрения, в которой я вижу теперь весьма существенное недоразумение. Чтобы не усугублять его еще другим, я должен прежде всего заявить, что и теперь, как прежде, я имею твердую уверенность в собственном своем существовании, а равно и в существовании всех обоего пола лиц, входящих и даже не входящих в перепись народонаселения различных стран. Но я более прежнего заинтересован разумными основаниями такой уверенности, и не только ради их доказательной силы, но еще также ради той точности и отчетливости, которые чрез рациональное исследование сообщаются самим понятиям о предмете нашей уверенности; ибо без такого исследования человек, наиболее уверенный в истине своего мнения, не может знать как следует, в *чем* он, собственно, уверен.

Итак, спрашивается: имеем ли мы в простом или прямом сознании самодостоверное свидетельство о существовании сознающего, как этого подлинного субъекта? Есть ли такое существование нашего *я* самоочевидный факт сознания, могущий быть выраженным в логически обязательной форме?

XI

Чтобы связать достоверность существования субъекта с тою простою самодостоверностью сознания, которая присуща каждому его состоянию, Декарт остроум-

* В русской философской литературе талантливую и обстоятельную защиту этого спиритуалистического взгляда мы находим у московского профессора Л. М. Лопатина как в его диссертации «Положительные задачи философии», так и в ряде последующих статей в «Вопросах философии и психологии» [4].

но берет именно состояние *сомневающегося* сознания [5]. Пусть я сомневаюсь, говорит он, в существовании всего, но я не могу при этом сомневаться в существовании самого сомневающегося, так как оно налицо в самом факте сомнения. Dubito ergo sum, или, общее: Cogito ergo sum [6]*. Так ли это?

Родоначальник новой философии, основательно начинная свое дело с непосредственной достоверности прямого или чистого сознания, т. е. знания о данных психических состояниях, как таких,— был ли прав, распространяя эту самодостоверность или самоочевидность на убеждение в собственном существовании субъекта? Можно упрекать Декарта не за то, конечно, что он оставил позади себя предварительный скептицизм своей методы, а лишь за то, что он сделал это слишком поспешно.

Утверждаемая Декартом *несомненность* существования субъекта сейчас делает его точку зрения *сомнительною*. В самом деле, ему приходится настаивать на том, что сомневаться в собственном существовании субъекта *невозможно*. Между тем такое сомнение в действительности бывает. При встрече с ним, как фактом, картезианцу пришлось бы его отрицать, т. е. отрицать действительное явление на основании его невозможности, против чего скептик с большим правом может привести обратный аргумент: я действительно сомневаюсь, следовательно, такое сомнение возможно — ab esse ad posse valet consequentia. Во всяком случае картезианство должно уступить скептицизму свою первую позицию — самый факт спора доказывает, что дело идет не об истине *самоочевидной* — о таких не спорят. Нужно уже для защиты картезианского положения доказывать, что скептик, сомневающийся в собственном своем существовании, неправильно мыслит; что он не имеет ясных и раздельных понятий о терминах вопроса и т. д. Итак, вместо исходной точки мышления у нас теперь предмет для исследования.

Находятся ли достаточно ясные и раздельные понятия о терминах вопроса у самого Декарта? «Я вижу очень ясно,— говорит он,— что для того, чтобы мыслить, нужно быть» (Je vois très-clairement que, pour penser, il faut être. Discours de la méthode, 4-me partie) [8]. Однако

---

* Хотя частица ergo придает этому утверждению вид формального умозаключения, но, как уже давно замечено, оно есть в сущности лишь указание на предполагаемую самоочевидность факта. Сам Декарт в одном письме называет свой принцип "une connaissance intuitive" (Oeuvres choisies de Descartes, p. 414) [7].

для объективной ясности и раздельности этого положения следовало бы точнейшим образом уяснить значение слова *быть* (être), которое, несомненно, может употребляться в различных смыслах. На свое «весьма ясное» усмотрение того, что мышление предполагает бытие, Декарт ссылается на пояснение своего основного принципа: «я мыслю, значит, я существую», которого интуитивный характер (см. выше) не обеспечивает его, как видно, от неясности. Итак, необходимо его подвергнуть старательному исследованию.

XII

Перед нами три термина: *мышление* (*Cogito*, je *pense*), бытие (ergo *sum*, donc je *suis*) и тот субъект, которому одинаково принадлежит и то и другое, который мыслит и тем самым существует. Из этих трех терминов Декартом действительно выяснен только первый — мышление. В различных местах его философских произведений с полною ясностью и несомненностью показано, что под мышлением он разумеет всякое внутреннее, психическое состояние, *сознаваемое как такое*, то есть безотносительно к его действительным или предполагаемым предметам, а также независимо от какой бы то ни было оценки этого состояния с точки зрения тех или иных норм, теоретических или практических. То мышление, из которого исходит Декарт, есть только *замечаемый факт психического происшествия* и ничего более: то самое, что выше нами рассматривалось как *сознание* в тесном смысле, как тождественная со своим содержанием прямая, простая или непосредственная *форма* сознания. Мышление в этом смысле есть нечто самодостоверное и не может вызывать никакого сомнения, спора или вопроса. Нельзя сказать того же о *мыслящем*, или субъекте.

Конечно, наше сознание самих себя есть факт несомненный, но *что* же, собственно, мы сознаем, когда сознаем себя? У Декарта ясного и определенного ответа мы не находим. Он везде *предполагает*, что мышление принадлежит какой-то особой, отличной от тела реальности, которую он безразлично называет *душой (âme)*, духом *(esprit)*, мыслящею вещью *(res cogitans, chose qui pense)*, наконец, умственною субстанцией *(substance intelligente)*. Когда ему возражали, что настоящий субстрат мышления может заключаться в теле и что поэтому выводить бестелесность души из факта мышления

можно только, предполагая именно то, что должно быть доказано, он отвечал: я признал в себе *мышление, которому я дал название духа, и этим названием я не хотел обозначить ничего другого, как только то, что мыслит* (rien de plus qu'une chose qui pense); значит, я не предполагал, что дух бестелесен, а доказал это в моем шестом Размышлении, и, следовательно, я не впадал в petitio principii [9]*. Действительно, в шестом метафизическом размышлении доказывается бестелесность *мышления*, откуда, однако, ничего нельзя заключить относительно мыслящего как чего-то *отличного* от мышления. Если же такого отличия и нет вовсе (к чему очень близок смысл приведенных слов), то зачем же давать два названия с таким различным значением одному факту?

Несомненно, есть мышление (в Декартовском смысле), как факт *замечаемых* ощущений, представлений, волнений и *составляемых* понятий, суждений, умозаключений, решений. Одно в являющихся в мышлении понятиях есть понятие *я*, или субъекта, имеющее то свойство, что оно связывается со всеми прочими мысленными фактами (или данными состояниями) как привходящий, вторичный акт. Является, положим, или видится красный круг на четырехугольном зеленом поле; первичный факт сознания в данном случае состоит только в том, что замечается такой круг на таком поле: вот он! — но сейчас же привходит акт причисления этого частного факта к целому ряду или группе таких фактов, связанных одним мысленным субъектом, и, таким образом, выходит: *я вижу* красный круг на зеленом четырехугольнике. Как функция неопределенного ряда психических фактов, это *я* естественно выделяется из их совокупности, выносится, так сказать, за скобку и принимает вид чего-то самостоятельного, то есть является мысль, что логический субъект сознаваемого ряда явлений есть выражение чего-то более реального, чем эти явления. Чего же, однако? Забудем на минуту о всякой метафизике и обратимся к общему людскому мнению, которое во всяком случае, насколько оно известно, есть одно из данных при решении философской задачи и в этом качестве имеет право голоса на нашем предварительном совещании (sine praejudicio против дальнейшей проверки).

Чтобы иметь человеческое мнение, не испорченное

---

* Oeuvres choisies de Descartes. Изд. Carnier 10, стр. 180 [10].

предубеждениями, спросим только что приходящих в сознательный возраст детей. Несомненно, что настоящим носителем своего *я* они считают свое тело; произнося свое имя, они для объяснения, *к кому*, к какому реальному субъекту оно относится, с полною уверенностью показывают пальцем себе на грудь, на живот или на голову. Если мы возьмем памятник исторических детских лет собирательного человека — «Илиаду», то на первой же странице найдем тот же самый взгляд. Гнев Ахиллеса, затянувший войну, послал в Аид множество душ или теней храбрецов, *самих же их* распростер в поле на добычу хищных птиц и зверей. *Сам* человек, реальный субъект, есть тело, даже мертвое, а Декартова chose qui pense есть только *тень*.— И теперь консервативный английский народ, говоря о человеческом субъекте, называет его телом: некто, или кто-нибудь, по-английски some body или any body, т. е. некоторое *тело*, никто — no body, т. е. никакое тело, кто-нибудь другой — some body else, т. е. какое-нибудь другое тело.

Итак, по первоначальному человеческому воззрению, реальный субъект психической жизни, настоящее наше *я*, или мы сами, это — телесный организм. Это естественное мнение, как увидим впоследствии, не будучи само истиною, связано со многими важными истинами; взятое же в отдельности, вне этой связи, оно, конечно, не выдерживает и самой элементарной философской критики. Следует заметить, что «методическое сомнение» не помешало самому Декарту заплатить невольную и довольно крупную дань этому наивно-реалистическому воззрению. Достаточно вспомнить его психологию с материальным седалищем души в одном пункте мозга (glandula pinealis) [11] и с беззаботным употреблением термина «дух», который в «Метафизических размышлениях» выражает бестелесного субъекта мысли или даже само мышление (см. выше), а в других сочинениях, напр. в трактате des passions de l'âme [12], служит для обозначения особых не то токов, не то газов (esprits animaux), грубо-механически действующих в животном теле.

XIII

Предполагать тело, как настоящий субстрат мышления, как то, что мыслит, мы не имеем философского права уже потому, что собственное бытие тела, как и

других чувственных предметов, еще не доказано. До сих пор мы имеем право утверждать лишь самодостоверное или самоочевидное, т. е. то, что дано в чистом сознании, которое, как мы видим, свидетельствует лишь об ощущениях, представлениях и других психических состояниях без всякого отношения к реальности соответствующих предметов, ибо чистое сознание (или, по Декарту, мышление) с равною силой свидетельствует о помянутых психических состояниях и тогда, когда даже наивный реализм должен признаться, что никаких реальных предметов не дано (во сне, при галлюцинациях и т. д.).

Итак, возвращаясь вместе с Декартом к точке зрения методического сомнения, будем твердо помнить, что никакого внешнего мира, никаких чувственных предметов и реальных происшествий нам не дано, а известен лишь ряд внутренних явлений, составляющих содержание чистого сознания, или мышления. Но pour penser il faut être [13], мышление предполагает существование мыслящего. Мы не знаем еще, однако, что такое бытие, или существование (кроме того, что дано в чистом сознании и о чем нет вопроса), а главное — мы все еще не узнали, что такое сам этот мыслящий (помимо являющейся в чистом сознании мысли и понятия о мыслящем). Ясно, однако, что нет смысла ставить и решать вопрос о существовании чего-нибудь, когда неизвестно, что это такое. Когда Декарт для выражения сущности субъекта называет его res cogitans, substantia intellectualis, seu spiritualis [14], то нам известно (из внутреннего опыта, или чистого сознания) только содержание причастий и прилагательных, а существительные остаются во мраке. Термины res, substantia [15], которые именно должны обозначать самого субъекта, поскольку он есть нечто большее, чем атрибут мышления,— эти главные термины взяты Декартом без всякой критической проверки из той самой схоластики, которую прежде всего должно было выкинуть за борт методическое сомнение и к которой наш философ вообще относился с большим пренебрежением. В своих «Метафизических размышлениях» и приложениях к ним он не дает никакого объяснения или выведения этих терминов. В “Principia” [16] есть только схоластическое определение субстанции, но без всякого указания на возможность какого-нибудь реального содержания для этого понятия.

Декартовский субъект мышления есть самозванец без философского паспорта. Он сидел некогда в сми-

ренной келии схоластического монастыря, как некоторая entitas, quidditas или даже haecceitas [17]. Несколько переодевшись, он вырвался оттуда, провозгласил cogito ergo sum и занял на время престол новой философии. Однако ни один из его приверженцев не мог толком объяснить, откуда взялся этот властитель дум и кто он такой.

Всего курьезнее решается вопрос позднейшим издателем и благоговейным комментатором Декарта, известным Виктором Кузеном. Знаменитый принцип cogito ergo sum есть утверждение личного существования (l'existence personnelle). Декарт «знает умственный прием (le procédé intellectuel), открывающий нам личное существование, и он описывает этот прием так же и еще более точно, чем какой-либо из его противников. Это не есть, по Декарту, умозаключение, а одно из тех первичных понятий (conceptions premières), которым сто лет спустя Рид и Кант доставили такую знаменитость под именем *конститутивных принципов человеческого ума* и *категорий рассудка*» *.

Разумеется, искать таких вещей, как l'existence personnelle, в таблице Кантовых категорий столь же тщетно, как и в таблице умножения. Речь идет, очевидно, о другом Канте, подобно тому как Юрий Милославский, сочиненный Хлестаковым, был другой, а не тот. На следующей странице читаем: «От личного существования, или от человечества (человечности? — l'humanité), Декарт восходит к Богу и нисходит затем к вселенной. Личное существование есть краеугольный камень постройки; все им держится; оно держится только собою. Душа доказывает Бога и чрез Него — вселенную; но никакой предшествующий принцип не доказывает душу; ее достоверность первоначальна; она нам открыта (elle nous est révélée) в отношении (dans le rapport) мысли к мыслящему существу» **. Вот так категории! Можно считать такие вещи, как existence personnelle, humanité, âme, за самый прекрасный товар, но нельзя не видеть, что это сплошная контрабанда.

XIV

От несомненного и самодостоверного факта мышления автор «Речи о методе» прямо перескочил к субъек-

* *Victor Cousin.* Vrai sens de l'enthymème cartésien: *je pense, donc je suis*, в приложении к Oeuvres choisies de Descartes [18], 433—434.
** Там же, стр. 435.

ту метафизическому, унаследованному от схоластики, но оказавшемуся у него еще более бессодержательным, чем там. Были упущены из внимания два другие различные понятия субъекта, и это есть первое различение, которое должен сделать всякий желающий bene docere *.

Когда говорится: *я мыслю*, то под *я* может разуметься или чистый субъект мышления, или же эмпирический субъект, т. е. данная живая индивидуальность, другими словами, субъект в смысле *отвлеченном* или субъект в смысле конкретном. Не сделавши с самого начала с достаточной ясностью и отчетливостью этого необходимого различения, Декарт впал в роковую путаницу, смешавши вместе признаки обоих понятий о субъекте и создавши незаконным образом третье — несомненного ублюдка, ибо, с одной стороны, Декартова духовная субстанция до того отвлеченна, что совпадает до неразличимости с *мышлением вообще* (см. выше), а с другой стороны, она есть индивидуальное существо, или вещь (res, chose), заседающее в середине мозга каждого отдельного человека. Я не говорю, что кроме картезианского ублюдка не может быть истинного третьего понятия о субъекте. Но прежде всего нужно ясно различать два первые. Чистый субъект мышления есть *феноменологический* факт, не менее, но и не более достоверный, чем все другие, т. е. он достоверен безусловно, но *только* в составе наличного содержания сознания, ибо как явление в собственном, теснейшем смысле этого слова. Когда является в сознание мысль о *я*, то это *я* очевидно есть факт психической наличности, или непосредственного сознания. *Я* фактически дано, или является так же, как и все прочее. Когда я сознаю себя как видящего этот портрет, висящий на стене, то оба термина этого данного отношения имеют, конечно, одинаковую достоверность. Это ясно как для общего мнения, или наивного реализма, так и для философской рефлексии. С первой точки зрения и *я*, и то, что дано в этом моем зрительном представлении, существуют равно реально и независимо друг от друга, и если я остаюсь самим собою и сохраняю неизменно свою реальность, смотрю ли на этот или на какой-нибудь другой предмет, а также и когда вовсе ни на что не смотрю, то ведь и эта стена с портретом также остается (для наивного мнения) тем же реальным предметом,

---

* Старое правило: qui bene distinguit bene docet [19].

смотрит ли на нее кто-нибудь или не смотрит. Такое наивное мнение устранено методическим сомнением, указавшим, что бесспорная действительность принадлежит этой стене лишь как содержанию данного представления, которому, может быть, не соответствует никакой другой действительности; но точно так же и видящее эту стену *я* самодостоверным образом существует лишь как субъект представления, или другого данного психического состояния, и приписывать ему бесспорную или очевидную действительность *за пределами* таких данных состояний мы не имеем никакого философского права, тем более что нам даже невозможно прямо сказать, чем бы, собственно, был этот субъект за пределами своего феноменологического бытия, или имманентного явления. Есть, правда, между чистым *я* и теми психическими состояниями, с которыми оно соотносится, то различие, что последние многообразны и изменчивы, а сопровождающий всех их мысленный субъект — один и тот же. Но это несомненное различие между подвижной окружностью сознания и его постоянным центром не выходит за пределы феноменологической, или имманентной области. Из того, что всевозможные психические состояния соотносятся с одною и тою же мыслью *я*, никак не следует, чтоб это *я* было не мыслью, а чем-то другим. Непременный член какого-нибудь присутствия не есть в этом качестве представитель высшей инстанции. Другое дело, если бы существовало сознание творческой деятельности нашего *я* в самом возникновении его представлений, чувств, желаний и т. д., если бы между ними было такое различие, что *я* выступало бы в сознании как творческая энергия, или подлинный акт, а все прочее характеризовалось бы только как его пассивное произведение,— если бы, например, теперь, смотря на эту стену с висящим на ней портретом, я непосредственно сознавал, *что она произведена мною*, моим собственным, внутренним действием, а также сознавал бы и *как* это сделано. Но не только по отношению к таким представлениям, которые связаны с так называемыми внешними чувствами и принимаются наивным мнением за независимые реальности, но и относительно более простых внутренних явлений, каковы желания и душевные волнения, никакого сознания о них как о произведениях субъективного творчества не существует. Всякий сознает себя желающим и чувствующим, но, насколько известно, никто никогда, ни наяву, ни даже во сне, не сознавал себя творцом своих же-

лаций и чувств, т. е. их настоящей причиной, или достаточным основанием. Выражая этот факт в схоластических терминах, следовало бы сказать, что *я сознаю себя всегда как только субъекта своих психических состояний, или аффектов, и никогда как их субстанцию* *. Таким образом, на почве наличной действительности нет повода приписывать субъекту сознания, *как таковому*, другой реальности, кроме феноменологической. Мы находим его как постоянную форму, связывающую все многообразие психических состояний, как неизменный, но пустой и бесцветный канал, через который проходит поток психического бытия. И если мы, однако, не признаем себя или свое *я* такою пустотой и бесцветностью, то лишь потому, что под самодостоверного субъекта сознания представляем нечто другое, именно нашу эмпирическую индивидуальность, которая, конечно, может быть весьма содержательной, но зато — увы! — не представляет собою той самоочевидной, непосредственной действительности, которая принадлежит чистому *я*, или феноменологическому субъекту. Когда я мыслю, я не могу сомневаться в себе как мыслящем, или в этом *я*, как феноменологическом условии данного мышления, но ничто не мешает усомниться в достоверности той самой эмпирической индивидуальности, которая до того представлялась действительным и постоянным воплощением этого *я* или отождествлялась с ним самим. В этом смысле можно, а предварительно и должно, сомневаться в собственном существовании. Тут нет никакого логического противоречия, ибо сомневающийся и предмет сомнения не будут здесь тождественны между собою: первый есть постоянный и неизменный субъект сознания — чистое *я*, а второй — та конкретная изменяющаяся в своих очертаниях и объеме «процессирующая» (werdende) [20] особь, от которой нефилософское *мнение* не отличает мыслящего субъекта, как такого. Практически существование этого конкретного *я* или человеческой индивидуальности предполагается как несомненное, но изъять вопрос о нем из области теоретического или методического сомнения значило бы сделать из философии вместо проверенного знания о безусловной истине только правильное рассудочное мнение (ὀρθὴ δόξα μετὰ λόγου) [21].

---

* Этому отвечает и этимология двух слов, subjectum и substantia: в состав первого входит причастие страдательное, а второго — активное.

XV

Если так называемые обманы чувства (иллюзии и галлюцинации) дают нам право сомневаться в достоверности ощущения как свидетельства о предметной реальности мира физического, то замечаемые, хотя и не столь часто, обманы самосознания побуждают равным образом сомневаться в его показаниях о подлинной действительности нашего психического субъекта.

В одном специальном издании не так давно сообщалось, что во время эксперимента по гипнотизму, во Франции, одна скромных нравов молодая девица из рабочего класса под влиянием внушения принимала себя, судя по ее минам, жестам, словам и поступкам, сначала за пьяного пожарного, а потом за архиепископа парижского. Не ручаясь, конечно, за полную достоверность именно этого факта, привожу его только как пример многих компетентно засвидетельствованных и занимающих науку случаев раздвоения, растроения и т. д. личности. Ясно, что такие факты, хотя бы их было гораздо меньше, в корне подрывают мнимую самодостоверность нашего личного самосознания, или обычную уверенность в существенном, а не формальном, или феноменологическом только, тождестве нашего *я*. Не количество снов, разумеется, и самый факт сновидения имел значение для Декартова сомнения в реальности внешнего мира. Но если факт субъективных призраков, принимаемых спящим за внешнюю реальность, колеблет в философе абсолютное доверие и к той реальности, которую мы воспринимаем, по-видимому, в бодрственном состоянии, то и факт гипнотического лжесознания о своем *я* должен возбуждать предварительное недоверие и к тому самосознанию, которое, по-видимому, не связано ни с какою аномалией. Ведь безусловного и внешнего критерия для нормальности наших состояний или *готового* ручательства за отсутствие в данном случае гипноза или чего-нибудь подобного мы, философски говоря, допустить не можем. Да и житейски говоря, как спящий обыкновенно не знает, что он спит, и безотчетно считает себя бодрствующим или, точнее, не ставит вопроса о различии этих состояний, так и загипнотизированный субъект не отдает себе отчета в своем положении и чужие внушения прямо принимает за собственное самосознание. Следует заметить, что формальный, или феноменологический, субъект при этом вовсе не изменяется: *я, мне, меня, мое* остаются как ни в

чем не бывало. Оно и неудивительно: субъекту сознания, как такому, нечего изменять в себе, так как в нем самом по себе ничего и не содержится,— это только форма, могущая с одинаковым удобством вмещать психический материал всякой индивидуальности — и модистки, и пожарного, и архиепископа.

XVI

Факт мнимого самосознания прежде всего наводит на мысль, что древние римляне не ошибались, может быть, когда вместо *лице*, или *личность*, говорили *личина* («persona» первоначально значит «маска»). Если в одном случае, как в приведенном выше, те лица, в виде которых определяется эмпирическое самосознание данной особи, бесспорно признаются и житейским мнением лишь за гипнотические маски, невольно надетые на себя субъектом другого пола и звания, то философски нельзя отрицать a priori и без исследования возможности того же и во всяком другом случае. Как эмпирический субъект, сознающий себя пьяным пожарным или же архиепископом парижским, может, по общему признанию, быть на самом деле молодой модисткой, так возможно и то, что данный теперь в моем самосознании Владимир Соловьев, пишущий главу из теоретической философии, есть в действительности лишь гипнотическая маска, надетая каким-нибудь образом на королеву мадагаскарскую Ранавало или на госпожу Виргинию Цукки, и если у меня нет положительных оснований и поводов признавать такую метапросопопэю как факт, то нет также и философского права отрицать заранее и безусловно ее возможность. Положим, я не думаю серьезно, что я могу быть только гипнотическою маской посторонних женщин или мужчин; но ведь точно так же я не думаю серьезно в настоящую минуту и того, что эта комната, которую я вижу кругом себя, и этот сад, который я вижу в окно, могут быть лишь субъективными состояниями моего сознания; я твердо уверен в являемой реальности этих предметов, однако незадолго перед сим я сам мог убедиться, что на такую уверенность безусловно полагаться невозможно и что методическое сомнение в реальности внешнего мира не есть праздная игра ума. Конечно, и Декарт не думал серьезно, что весь окружающий его мир может быть сновидением, произведением его мысли или обманом его чувств; и все-таки не напрасно положил он такую ги-

потезу в основу философии, и если его можно в чем упрекать, то лишь в том, что он слишком поспешно покинул эту основу и вместо того, чтобы на ней возводить прочное здание проверенного мышления, стал строить догматические карточные домики на зыбком песке полунаивного, полупедантичного реализма.

Во всяком случае и живая *сила* уверенности, практически устраняющей сомнение, и логическое *право* требовать отчета в такой уверенности, и, наконец, философская *обязанность* не отказывать в этом требовании — все это совершенно одинаково для обоих свидетельств: как для свидетельства эмпирической чувственности в пользу реального бытия внешних предметов, так и для свидетельства эмпирического самопознания в пользу подлинной действительности нашего психического субъекта. Одинакова для обоих и польза методического сомнения.

Я не хотел бы ни уменьшать, ни преувеличивать важности этого сомнения. Философское мышление должно быть искренним, и я признаюсь откровенно, что я уверен не только в действительном существовании мира природного со всем живущим в нем и не только в бытии своей души и тела и в тождестве своей личности, но еще уверен и в том, что с Божией помощью могу философски оправдать свою уверенность. Но именно ради этого и дорого предварительное методическое сомнение как относительно внешней, так и относительно внутренней реальности, ибо этим сомнением не только полагается начало философского процесса проверки наших мнений, но и обусловливается желанный конец его, который никак не будет простым возвращением к прежнему верованию, а должен выразиться в новом, лучшем понимании мира, не только формально более осмысленном, но и по существу глубоко преобразованном. Я не могу заранее ручаться за такой результат будущей философии, но знаю только, что без предварительного сомнения во *всех* догматических взглядах он совершенно невозможен. Впрочем, относительно внешнего мира дело уже наполовину сделано. Если в настоящее время точки зрения субъективного идеализма, солипсизма, иллюзионизма едва ли представляются соблазнительными и опасными для какого-нибудь философа, то, с другой стороны, не найдется, конечно, и такого мыслителя, который бы придавал элементам и формам физического мира, веществу, пространству, времени ту безотносительную реальность, какую они имеют для

умов, непочатых критическим сомнением. Но такой же, а может быть, и гораздо больший переворот должна произвести последовательная философская проверка наших понятий об элементах и формах мира внутреннего; а первое условие для этого есть методическое сомнение в принятых на веру положениях о психическом субъекте. Это сомнение не есть игра в жмурки, а необходимый возбудитель преобразовательной работы мышления.

XVII

Если в обычном течении жизни сомнение в собственном существовании, или в тождестве своей личности, не имеет практической серьезности, то ходячие мниморациональные соображения, которые противопоставляются этому сомнению, еще менее могут быть признаны серьезными в смысле философском. Указывают, например, на то, что гипнотический подмен самосознания есть состояние преходящее, кратковременное, вызванное определенными искусственными причинами, тогда как нормальное сознание своего личного тождества непрерывно и связано со всею совокупностью прошедшего опыта. Не говоря о том, что раздвоение и растроение личности бывает иногда долговременным, правильно периодическим и независимым от постороннего видимого гипнотизирования, приведенное выражение само по себе может иметь какой-нибудь смысл лишь на почве нашего реализма.

Конечно, мне представляется, что я не со вчерашнего дня сознаю себя этим, а не иным субъектом, мое самосознание захватывает значительную сумму явлений прошедшего. Но что же такое, собственно, эта сумма прошедшего? Разве она лежит у меня в кармане или находится в банке на текущем счету? Ведь она существует в данную минуту лишь как *воспоминание*, т. е. как состояние сознания, нераздельное с тем, что я испытываю *теперь*, и само собою понятно, что в случае иллюзии самосознания она включает в себя и иллюзию памяти: сознавая себя доктором философии, а не мадагаскарскою королевою, я, естественно, могу и вспоминать, т. е. представлять, как прошедшее, университетские диспуты, лекции, печатные труды, а не какие-нибудь сцены из африканской жизни. Вместо доказательства моего личного тождества это могло бы быть ассоциацией иллюзий во времени, как во сне бывает такая ассоциация иллюзий в пространстве: так, перенесенный сновидением в Шотландию, я вижу шотландские озера и холмы. Конечно, и та мо-

дистка, когда воображала себя парижским архиепископом, если б ее навести на линию воспоминаний, вспомнила бы, по всей вероятности, не то, как ее отдавали к мастерице на выучку, а то, как ее рукополагали в священный чин.

XVIII

Уверенность в самотождестве эмпирического субъекта колеблется и независимо от фактов, открываемых гипнозом и другими ненормальными состояниями. Раз мы подвергаем вопросу собственную реальность внешних существ и предметов (а не подвергать ее вопросу значит отказаться от философии), мы логически не можем удержать реальность эмпирического субъекта, так как она неразрывно связана с неопределенным множеством фактов внешнего опыта в пространстве, времени и причинности и не может иметь большей достоверности, чем они. Конечно, отдельные факты внешнего опыта, с которыми связано мое существование, могут быть заподозрены в своей действительности без заметного ущерба для моей уверенности в собственном бытии как *этого* лица; но другое дело, когда сомнение относится к целым группам фактов или даже ко всей их совокупности. В мою уверенность, что я существую как Владимир Соловьев, т. е. как субъект этого определенного жизненного содержания, несомненно, входит и уверенность, что я родился в Москве, в 1853 году, и крещен в церкви Воскресения, что на Остоженке, священником Добровым. Конечно, если бы мне было доказано, что это ошибка, что на самом деле я родился в другом месте, в другом году и крещен другим священником, то это не изменило бы твердость моего сознания, тем более что помянутые факты я принимал по доверию к чужому свидетельству, а не по собственному воспоминанию. Но, следуя методическому сомнению, я должен ведь допустить нечто большее — не только то, что я родился не в Москве и т. д., а еще и то, что самой Москвы вовсе нет в действительности, что этот город со всеми улицами и церквами в нем, а равно и все сословие священников и даже самый чин крещения — все это существует только в моем сновидении, которое может сейчас же исчезнуть без следа: при такой мысли мое самосознание, конечно, должно сильно шататься, и необходимо является вопрос: да я-то сам — кто такой? А так как подобное сомнение в реальности фактов должно быть допущено неограниченно относительно всего находящегося в окружающем мире и так как все данные моей физической, духовной и общественной жизни по самому содержанию или поня-

тию своему неотделимы от фактов внешнего мира, то с устранением всех этих фактов, как сомнительных, не останется и во мне самом ничего несомненного — самодостоверность субъекта превратится в пустое место. С исчезновением всякой психологической действительности индивидуальное *я* совпадает с безразличным феноменологическим субъектом, и личное тождество сводится на форму тождества вообще А = А. Ничего большего по праву не может заключать в себе декартовское cogito ergo sum. Ибо с устранением внешнего содержания жизни необходимо устраняется и соотносительное с ним внутреннее, и сохраняется только пустая форма.

XIX

Итак, нам все еще не дается подлинный субъект внутреннего мира: есть, с одной стороны, самодостоверная, но совершенно пустая форма сознания, а с другой стороны — обильное, но призрачное его содержание. Указывают, правда, некоторый благовидный выход из этого заколдованного круга, именно через понимание нашего субъекта как *потенции* психологического бытия, способной переживать все те, хотя бы и обманчиво реализуемые или объективируемые, состояния, которые образуют всю нашу эмпирическую действительность. Но и при такой уступке методическому сомнению понятие души как пребывающей потенции не может быть пропущено без внимательного рассмотрения его вида на жительство в области теоретической философии.

Мы имеем здесь дело не с прямым фактом сознания, а с произведением рефлексии, с отвлеченным понятием. Оно отвлечено от некоторых фактических отношений, внешних и внутренних. Так, например, когда мы замечаем, что дуб вырастает не из другого какого-нибудь зерна, а единственно только из желудя, в котором, однако, определенные формы и свойства зрелого дуба так же отсутствуют, как во всяком другом предмете, то, не находя возможным ни признать, что дуб, как наличный предмет, заключен в желуде, ибо это противоречит очевидности, ни допустить, что его там вовсе нет, ибо тогда он возникал бы из ничего, мы различаем два состояния бытия — актуальное и потенциальное (действительное и возможное) — и говорим, что желудь есть потенция дуба. Ничто не мешает нам приводить таким способом в порядок свои представления, но мы должны помнить при этом, что дубы, желуди, а следовательно, и необходимые отношения между ними суть только части

того внешнего мира, реальное существование которого еще находится для нас под сомнением.

Другой, более близкий к цели и, по-видимому, более надежный источник, из которого почерпается понятие потенции, находится в опыте внутреннем. Пробуждаясь каждый день ото сна, мы находим душевную жизнь нашу в том самом составе и положении, в каком, по нашему воспоминанию, она была в момент усыпления. Ввиду этого, признавая, с одной стороны, действительный перерыв в нашей психической жизни, а с другой стороны, не считая возможным понимать его как полное ее прекращение на время, ибо тогда она возникала бы без всякой внутренней основы и пробуждение было бы творением из ничего, мы говорим, что эта жизнь существовала во время сна потенциально, или в скрытом состоянии. Точно так же и о психическом бытии тех явлений, которые мы вспоминаем после временного забвения, мы говорим, что они существуют в нашей памяти в скрытом виде, или потенциально. Во всех подобных случаях понятие потенции отвлечено от фактов относительности и непостоянства нашего явного, или наличного, сознания. Обыкновенно с этим отвлечением от фактических данных соединяется *представление* о потенции как особом реальном существе, поочередно вбирающем и выпускающем свои действительные состояния, подобно щупальцам какого-нибудь элементарного животного.

XX

Может быть, понятие потенциальной сущности не очень далеко от истины, но во всяком случае это есть создание рефлексии, требующее философской проверки, а не прямое данное сознания. Ясно также, что определение души как особой потенции может иметь смысл лишь в силу предполагаемого тождества индивидуального субъекта и, следовательно, само никак не может служить основанием для утверждения этого тождества. В самом деле, *предполагая*, что я сегодня реально тот же, как и был вчера, по своему теперешнему воспоминанию, я заключаю, что во мне есть нечто неистребимое промежуточным состоянием актуальной бессознательности, или иносознательности. Но ведь подлинность, или реальное тождество личности, и есть именно то, что требуется доказать. Непосредственно за это тождество ручается только данное воспоминание, которое, однако, может быть так же ошибочно во времени, как чувственное восприятие бывает ошибочно в пространстве. Из того, что я теперь отчетливо помню все то, что было

вчера, никак не следует, чтобы этот вчерашний день не мог быть сегодняшней иллюзией.

На вопрос, в чем и как сохраняется душевная жизнь во время сна, никакой прямой ответ не обязателен с точки зрения предварительного сомнения. Может быть, эта жизнь не сохраняется ни в чем и никак, ибо возможно, что самого этого сна вовсе не было в действительности, а возможно также и то, что он еще продолжается и теперь. Я не говорю уже о том, что и *время*, в котором предполагается пребывание личного тождества при смене состояний, вызывает, как и пространство, вопрос о своей подлинной природе и о достоверности своего реального бытия, и без философского решения этого вопроса нельзя строить чего-нибудь на данных, имеющих смысл только по отношению ко времени, которое, однако, может оказаться чистою иллюзией.

Итак, понятие души как потенции не может служить прочной опорой для философского убеждения в достоверном, или подлинном, бытии психического субъекта, ибо само это понятие, чтобы стать показателем чего-нибудь истинно существующего, еще нуждается в опоре и оправдании. Следовательно, мы остаемся при необходимости распространять предварительное сомнение равномерно на обе стороны мыслимого — как на предметы внешнего мира, так и на субъекта собственной душевной жизни.

XXI

Нельзя ни в каком случае сомневаться в одном: в *наличной* действительности, в факте, *как таком*, в том, что *дано*. Сознается присутствие таких-то ощущений, мыслей, чувств, желаний, следовательно, они существуют как такие, как сознаваемые, или как состояния сознания. Тут обычно ставится вопрос: *чьего* же сознания? — причем подразумевается, что самый этот вопрос уже предрешающим образом указывает на реальное участие, в деле сознания, нашего *я* как подлинного субъекта, потенции, субстанции и т. п.

Я и сам прежде так думал и с этой точки зрения возражал в своей магистерской диссертации * против Гегелева панлогизма и Миллева панфеноменизма; возвратившись в последнее время к пересмотру основных понятий теоретической философии, я увидал, что такая точка зрения далеко не обладает той самоочевидною достоверностью, с какой она мне представлялась. Дело в том, что не только всякий ответ должен быть проверен отчетливою мыслью, но то же

* Кризис западной философии. М., 1874 г.

требуется от всякого вопроса. В житейском обиходе можно, не задумываясь, спрашивать: чей кафтан? или чьи калоши? Но по какому праву можем мы спрашивать в философии: чье сознание? — тем самым предполагая подлинное присутствие разных *кто*, которым нужно отдать сознания в частную или общинную собственность? Самый вопрос есть лишь философски-недопустимое выражение догматической уверенности в безотносительном и самотождественном бытии единичных существ. Но именно эта-то уверенность и требует проверки и оправдания чрез непреложные логические выводы из самоочевидных данных. Такого оправдания я не нашел для нее ни в Декартовой презумпции cogito ergo sum, ни в Лейбницевой гипотезе монад, ни в Мэн-де-Бирановых указаниях на активные элементы сознания[22].

При настоящем положении дела на вопрос, *чье* это сознание или кому принадлежат данные психические факты, составляющие исходную точку философского рассуждения, можно и должно отвечать: *неизвестно*; может быть, никому; может быть, любой индивидуальности эмпирической: Ивану Ивановичу или Петру Петровичу, парижской модистке, принимающей себя за парижского архиепископа, или архиепископу, принимающему себя за модистку; может быть, наконец, тому общему трансцендентальному субъекту, который, по причинам совершенно неизвестным a priori, впал в иллюзию сознания, в распадение на множество мнимых лиц, подобных тем, которые создаются в сновидениях. Какая из этих возможностей имеет для себя преимущества достоверности,— это, очевидно, может быть решено только исследованием, ибо не только Иван Иванович, или модистка, или архиепископ, но даже сам трансцендентальный субъект — все они не представляют простого, непосредственного данного факта сознания, а суть лишь выражения психологически опосредствованной уверенности, требующей своего логического оправдания.

XXII

Цель предыдущих рассуждений состояла не в том, чтоб утвердить какую-нибудь положительную истину или опровергнуть что-нибудь ошибочно принимаемое за истину, а единственно в том, чтобы ограничить *бесспорную* область *наличного* сознания от области всяких утвердительных и отрицательных мнений, верований и убеждений, которые могут оказаться истинными или ложными, но которые уже оказываются *спорными*. Единственный интерес здесь пока

в том, чтобы охранить самый источник философского мышления от каких бы то ни было посторонних влияний. Этим интересом руководствовались и родоначальники новой философии, Бэкон и Декарт, особенно последний; и если бы он остался всесторонне верен своему началу методического сомнения, позднейшим мыслителям не приходилось бы начинать теоретическую философию с азбуки.

Возражения против картезианства в настоящем рассуждении имеют в виду не какие-нибудь идеи Декарта, а только его отказ от сомнения перед известною идеей. Предварительный скептицизм Декарта оказался односторонним без всякой серьезной попытки объяснить и оправдать эту односторонность. Он прекрасно различил относительно внешних предметов бесспорное от спорного, наличное от предполагаемого. Тот стол с книгами, который я вижу теперь перед собою, есть нечто бесспорное и наличное, в смысле присутствия в сознании этого представления с отличающими его геометрическими и чувственными признаками (оно бесспорно; если я вижу стол, то ни мне, ни кому-нибудь другому не придет в голову утверждать, что я вижу верблюда); но затем возникает вопрос: что такое этот стол в смысле реальности — сновидение ли, явь ли, обусловленная всецело природой субъекта, ее испытывающего, или же независимый от субъекта (и в какой мере, и с каких сторон независимый) реальный предмет или вещь? Любой из ответов может быть истинным, т. е., другими словами, все эти ответы предварительно (до исследования и доказательства) суть только спорные предположения: если бы какое-нибудь из них было бесспорно, то в чем же был бы вопрос, и если бы оно было не предположением, а очевидною наличностью, то другие предположения, его исключающие, оказались бы в противоречии с очевидностью, были бы немыслимы.

На этом остановилось методическое сомнение Декарта. Между тем такое же различие между наличным и предполагаемым, между бесспорным и спорным находим мы и по отношению к субъекту, сознаваемому как нечто отличное от других явлений. Поскольку мысленное различение *я* от того, что не есть оно, присутствует в данном сознании, *я* должно быть признано бесспорным наличным фактом, делается ли это различение между *я* и *не-я* по поводу данного представления о внешнем предмете, по поводу чувствования, желания, усилия, или же оно происходит чисто теоретически, в отвлеченной мысли или рефлексии. Во всех этих случаях, поскольку различение субъекта как ото всего другого, так и от его собственных состояний *присутствует*

при самих этих состояниях, *я* должно быть признано как бесспорный наличный факт. Это — вне вопроса. Никто не может сомневаться в том, что *я сознается*, когда оно сознается. Но затем возникает вопрос: что же такое *есть я*? Исчерпывается ли оно этим своим являемым, или феноменологическим, бытием, относительно которого нет сомнений? Есть ли оно только одно из множества психических состояний, мысль, как и всякая другая, явление среди других явлений (*мнение* английской психологической школы) [23]? Или *я* есть нечто особое и единственное в своем роде, не одно из явлений, а общее, формальное условие всех, априорный связующий акт мысли, соприсущий implicite, хотя бы и незаметным образом, всякому явлению, но не существующий, однако, вне этой своей связующей функции (точка зрения Канта)? Или, наконец, *я* есть некоторая сверхфеноменальная сущность, или субстанция, реальный центр психической жизни, имеющий собственное бытие независимо от данных своих состояний (мнение, смутно принятое Декартом и с большею ясностью и раздельностью защищаемое позднейшими спиритуалистами, у нас в последнее время проф. Лопатиным)?

Нескончаемый спор между этими тремя мнениями с достаточною очевидностью показывает, что ни одно из них не может быть признано бесспорным — вот все, что я пока утверждаю, ничего не предрешая. Ясно, что дело идет об истинности или неистинности известного предположения, а не о самодостоверности наличного факта. Допустим, например, что бытие нашего *я*, или души, как субстанции, было бы дано непосредственно в наличных состояниях сознания,— ясно, что никакого вопроса и сомнения об этом бытии не могло бы и возникнуть, как не возникает вопроса или сомнения относительно присутствия в сознании какого-нибудь представления, аффекта или желания, когда они действительно там присутствуют. А как только есть вопрос и спор, так уже ясно, что дело может идти об истинности предположения, но никак не о наличности факта. *Истина* может быть не данной, скрытой, требующей исследования и открытия, но не данная, скрытая, открываемая *наличность* есть contradictio in adjecto, т. е. бессмыслица.

Итак, всякий имеет философское право утверждать и доказывать, что душа есть реальное существо, или субстанция,— что это есть истина; но никто без оскорбления логики не может утверждать и доказывать, что эта истина есть наличный факт, ибо если бы она в самом деле была дана в наличном сознании, то это уже и было бы полным

доказательством, а если она не дана, то бессмысленно доказывать, что не данное есть данное.

Данная, или, точнее, даваемая в сознании психическая наличность, или психический процесс, как такой, не зависит ни от каких мнений; факт присутствия или отсутствия чего-нибудь в сознании одинаков со всех точек зрения. Отсюда, очевидно, не вытекает никакого предпочтения для того мнения, которое, внимательнее других останавливаясь на этой наличности, признает только ее одну. Из того, что наличные факты существуют, не следует, чтобы не было ничего другого, и из того, что эта наличность известна нам в форме чистого сознания, не следует, чтобы не было никакого другого способа знать то, что есть.

Мы должны начинать с разграничения между данным и заданным, между наличностью и предположениями. Но разграничивать одно от другого не значит ограничиваться одним. Только элементарные умы живут одною психическою наличностью, как только первобытные хозяйства существуют одним натуральным имуществом.

На почве наличного сознания вырастает требование выйти за ее пределы; среди колеблющейся пестроты эмпирических явлений *является* искание чего-то более прочного и верного. Мы еще не можем сказать, к чему приведет нас это искание, но ясно, что само оно есть нечто достоверное. Если мы не довольствуемся наличностью сознания, потоком душевных состояний и явлений, ясно, что есть у нас что-то кроме него: $A + b$ не может быть равно A.

Мы определили область чистого сознания, или психической наличности. Эта область, представляющая *самодостоверные* данные, должна быть исходною точкой философии. Мы видим, что истина не дана здесь, а только задана. Если бы она была фактом наличного сознания, то ее не нужно и невозможно было бы искать, следовательно, не могло бы быть и никакой философии. Но, к неудовольствию одних и к утешению других, философия *есть*. Есть наличная действительность и есть требование другого, большего: есть *сознание факта* и есть *стремление* к *познанию истины*. Посмотрим, куда оно нас приведет.

ДОСТОВЕРНОСТЬ РАЗУМА

I

Есть безусловно достоверное, никакому сомнению и спору не подлежащее знание,— именно знание того, что дается

или происходит в различных душевных состояниях, поскольку они берутся в своей простой наличности, как психические факты. Испытывая, например, ощущение тепла, мы знаем, что нам тепло, т. е. что данное ощущение действительно существует (как ощущение этого качества); дальнейшие выводы из этого факта могут быть сомнительны и ошибочны, но знание о самом психическом факте как данном безусловно, достоверно и ничем опровергнуто быть не может. Какой-нибудь спор в этом отношении возможен лишь по явному недоразумению, вроде спора между Тургеневым и его слугою: «Мне холодно, затопи печку!» — «Помилуйте, Иван Сергеевич, какое холодно — совсем тепло: ведь с утра топлено».— «Ну, послушай! Положим, я глуп, положим, я набитый дурак, но не до такой же степени я глуп, чтобы не знать, холодно мне или тепло».

Это прямое сознание психической наличности есть знание не только безусловно достоверное, но при всей своей скудости всеобъемлющее в известном смысле. Ибо все бывает и психическою наличностью, область которой, очевидно, не ограничивается одними ощущениями, а включает в себя *с известной стороны* и всякую мысль, как самую отвлеченную и формальную, так и самую сложную и многосодержательную. Положим, нам дано какое-нибудь универсальное и утонченнейшее метафизическое учение, логически объясняющее все существующее из одного абсолютного начала. Достоверна или нет такая система в смысле объективном, т. е. имеет ли какую-нибудь действительную силу и значение та связь понятий и явлений, которая утверждается в этой системе, заранее нельзя знать; но уже *заранее* можно и должно утверждать полную достоверность этой системы как данного сознания: пока о ней мыслится, она составляет такой же непререкаемый, безусловно-достоверный факт, как то ощущение холода, которое Тургенев отстаивал против своего слуги.

Решительно все, о чем только мы можем говорить, обладает безусловною достоверностью этого рода, и если этот способ знания, т. е. непосредственное сознание психической наличности, мы находим скудным и неудовлетворительным, то не потому, чтобы какие-нибудь явления или предметы в него не входили, а потому, что все возможные предметы и явления входят сюда только одною стороной, берутся в одном лишь отношении. Точнейшим образом отграничить эту сторону, или это отношение, в котором всякое данное содержание обладает бесспорной достоверностью,

составляло первую задачу теоретической философии *. Имелась в виду не достоверность вообще, а именно этот особый вид достоверности — непосредственной, самоочевидной достоверности данных сознания как таких, или психической наличности, независимо от метафизического вопроса об отдельном от этих данных бытии каких бы то ни было объектов и субъектов, *как существ*.

Предварительно выделить и ограничить простую, непосредственную достоверность текущей психической наличности ото всякой другой возможной достоверности есть дело необходимое для философии именно ради того, чтобы получить точку отправления *действительно бесспорную*. Мы знаем, что зачинатель новой философии таким бесспорным пунктом ошибочно считал существование субъекта как мыслящего духа, видя здесь факт непосредственного сознания. Мы не говорим о какой-нибудь ошибке по существу, ибо мы не имеем права заранее решать такие метафизические вопросы, как существование духа, или мыслящей субстанции,— оно, может быть, окажется совершенно достоверным,— но мы говорим об *очевидной ошибке Декарта, принявшего спорное за бесспорное*. Он сам по необходимости признал, хотя и не оценил должным образом, эту свою ошибку, когда ему пришлось вступить в продолжительный и сложный, письменный и печатный спор со многими серьезными мыслителями из-за его мнимо-бесспорного принципа. Конечно, можно отвергать и очевидность, спорить против бесспорного, но только или по грубому и легко обнаруживаемому недоразумению (как в случае тургеневского слуги, оспаривавшего внутреннее состояние своего хозяина — «холодно» — внешним состоянием печки — «топлена»), или при заведомой недобросовестности. Но ни того, ни другого не было в полемике Декарта с Гассенди и другими мыслителями, и, следовательно, должно признать, что дело шло о спорном мнении, а не о самоочевидной истине, или аксиоме. И до Декарта, и при нем, и после него можно было добросовестно и сознательно сомневаться в существовании духа, или мыслящей субстанции; но что существует некоторая психическая *наличность*, что существуют *эти, теперь испытываемые*, ощущения и чувствования, представления и понятия, усилия и хотения, что они *существуют* как сознаваемые состояния, когда сознаются, или как душевные процессы, когда происходят,— в этом никакого сомнения быть не может. Значит, только

---

* См. статью «Первое начало теоретической философии». Вопр. фил. и псих., ноябрь — декабрь, 1897 г.

этот бесспорный факт, а не декартовское cogito ergo sum может служить твердой точкой опоры для отчетливого философского мышления. В порядке этого мышления первоначальная достоверность есть только достоверность наличного сознания, в котором не даны никакие существа и субстанции, ни протяженные, ни мыслящие, а разве только *мысли* о таких существах и субстанциях,— мысли, не содержащие в себе *заранее* никакого ручательства в особом действительном, вне данной мысли, существовании мыслимого и мыслящего.

II

Итак, бесспорно утверждается: все имеет непосредственную достоверность, или самоочевидность, как психически данное, или как факт сознания. Но что такое самое это утверждение? Во-первых, оно также есть факт сознания, или некоторое психическое данное. Ясно, однако, что оно есть еще нечто другое. Факт сознания здесь только в том, что в данный момент возникла *эта* мысль; но ведь в этой же мысли, как она дана, отчетливо содержится не она только, как психический факт, но и совокупность всех других мыслей и всяких психических фактов вообще в их отношении к тому, что теперь утверждается в этой самой мысли: про все мысли, ощущения и т. д. я говорю, что они, как психические факты, непосредственно достоверны, или самоочевидны. Так как *все* психические состояния, о которых это мыслится теперь, не существуют теперь же в наличной действительности, т. е. сами не сознаются *раздельно* в данной мысли о них, то мы пока и не имеем права считать эту мысль непосредственно достоверной в ее всеобщем значении, но самая форма *всеобщности* здесь *налицо.*Говоря: *все* психические факты *вообще* безусловно достоверны, как такие, я, может быть, ошибаюсь по существу, но что я при этом говорю именно о *всех* фактах, что здесь разумеются все,— это несомненно, это дано в самой наличности *этой* теперь существующей мысли.

Итак, в данном потоке психических состояний, одинаково достоверных в факте своей наличности и с этой стороны безразличных к истине и лжи, необходимо, однако, сделать важное различение. Смотря на все как на психический факт, мы уже с этой точки зрения находим два рода таких фактов. А) Испытывается, например, ощущение холода; в непосредственном сознании этого факта нет ничего выходящего за его собственные пределы: холодно и больше ничего. Но Б) если на ваше заявление об испытываемом

вами ощущении какой-нибудь самоуверенный потомок второго сына Ноева возразит: ну, нет, холодно-то вам — вовсе не холодно, и вы, желая принципиально подорвать эту отрицательную критику, формулируете такую мысль: «*Все* непосредственно сознаваемые фактические состояния безусловно достоверны, как такие», то эта ваша мысль, будучи сама, как мыслимая в данный момент, простым фактом психической наличности, есть вместе с тем и нечто большее, поскольку ею не только выражается безусловная достоверность ее самой, как данной (подобно первому заявлению об ощущении холода), но и постулируется такая же достоверность *всех* психических фактов, могущих быть налицо, но не находящихся налицо в данный момент. Здесь, таким образом, существует наличный психический факт, собственное содержание которого (мысль о *всеобщей* достоверности прямого сознания) выходит за пределы всякой наличности,— дан факт, *означающий* нечто большее всякого факта.

Это формальное значение данной мысли (ее всеобщность) неотделимо от самого факта этой мысли, и, следовательно, такой фактический переход в сверхфактическую область имеет такую же несомненную достоверность, как и всякий факт непосредственного сознания: если достоверно, что существуют различные ощущения, чувства, желания, представления, то не менее достоверно, что существуют мысли *всеобщего значения*, существуют понятия, суждения, умозаключения, то есть что существует *разум*. Если, как было выше указано, самая всеобъемлющая система мыслей имеет такую сторону, которою она не отличается от всякого единичного психического факта, хотя бы самого простого и бессодержательного (например, *ощущается* горький вкус во рту, *мыслится* философия Гегеля — и то и другое суть *одинаково* наличные состояния сознания), то теперь нам открывается другая точка зрения, с которой, напротив, самая несложная и скудная мысль, если только она имеет в себе формальный, логический элемент всеобщности, или постулат к сверхданному, тем самым выделяется из всего потока психической наличности, как такой.

III

Тот род достоверности, который присущ всякому психическому факту, не может быть отнят и у факта логического мышления, то есть у того факта, что некоторые мысли сверх своего (субъективного) существования в качестве данных психических состояний существуют вместе с тем и в (фор-

мально-объективном) значении всеобщих положений, так что самая их психическая наличность заключает в себе переход за пределы этой наличности. Чтобы пояснить этот факт тем, кому он может показаться противоречивым, позволю себе повторить — в модернизированном виде — сравнение несколько тривиальное, но (в первоначальном виде) освященное седым авторитетом Гераклита. Существуют бумажные листки, не имеющие другого значения, кроме своей реальной наличности; но есть и такие — как банковые билеты и другие ценные бумаги,— которые кроме своей данной реальности представляют еще все возможные реальности в пределах обозначенной на них цены. Всякий понимает, что единичный характер такого листка, как этого наличного предмета, нисколько не противоречит его *общему* значению как представителя или эквивалента всяких других предметов, которые не находятся с ним вместе налицо и, однако, имеют с ним несомненно осуществимое соотношение. Подобным же образом существуют психические состояния, прямое знание о которых, или непосредственное сознание, не заключает в себе ничего, кроме их наличности, каковы единичные ощущения, представления, аффекты, влечения и т. д., но также существуют и такие психические состояния, каковы положения логической мысли (понятия, суждения, заключения), которые говорят в сознании не только за себя, за факт своего наличного существования, но и за всевозможные другие факты, в наличности не существующие, а лишь обозначаемые в своем *общем* свойстве.

Конечно, формальная всеобщность мысли не ручается за материальную истинность ее содержания (как и денежные знаки бывают фальшивыми). Тем не менее во всякой данной мысли логического характера мы имеем кроме непосредственного сознания самого факта (что эта мысль мыслится) еще другое, столь же достоверное знание, что эта мысль имеет всеобщее значение, что она есть нечто большее, чем наличный психический факт. Это достоверное знание о логическом свойстве данного факта мышления, сверх его свойства психического, нисколько не зависит от дальнейшей оценки определенного смысла и содержания данной мысли. Логическая природа мышления, как формально-всеобщего, есть как бы некоторый character indelebilis [1], дающий себя знать при самом нелепом и вздорном содержании данной мысли, подобно тому как самые тяжкие личные грехи священника не упраздняют всеобщей силы совершаемого им таинства. Чтобы привести пример логически безупречной нелепицы, не выдуманной ad hoc [2] и, однако, достаточно яркой, я обращусь к действительному

сновидению, так как наяву всем умам свойственно избегать слишком уже вопиющей бессмыслицы. Двадцать три года тому назад я видел весьма сложный и во многих отношениях замечательный сон, из которого одна подробность относится к нашему предмету. Между прочим, я видел себя едущим на пароходе из Петербурга в Бразилию. Только что скрылся из виду Кронштадт, как я услыхал от капитана, что через три часа мы войдем в устье реки Амазонки. На мой вопрос о причинах столь необычайно скорого хода капитан, взглянувши на меня иронически, сказал: «Где вы учились физике? Вы даже не знаете основного гидродинамического закона, что на море время идет несравненно быстрее, чем на суше, *потому что течение морских волн, присоединяясь к течению времени, производит его ускорение*». Я сейчас же вспомнил этот закон, и ничто в жизни не повергало меня в такой глубокий конфуз, как это непонятное забвение столь элементарной истины.

Разберем с точки зрения гносеологической этот случай, подобных которому, хотя и менее ярких, не трудно было бы найти наяву. Можно ли по совести утверждать, что мое прямое и достоверное знание о предмете этого разговора (сохранившееся в моей памяти) ограничивалось только непосредственным сознанием психического факта, именно факта той нелепой мысли, высказанной воображаемым капитаном и сейчас же усвоенной мною? Ведь кроме этого единичного факта, что я услышал, или мысленно повторил эту мысль, я несомненно знал, что эта мысль, которую я тогда считал истинною, а теперь должен признать нелепою, *во всяком случае* имеет формально-*всеобщее значение*. Ибо совершенно несомненно, что независимо от противоположной оценки по существу я и тогда, слыша ее, думал и теперь, вспоминая, думаю о чем-то *не единичном, сверхданном, сверхфактическом*. Я знал и знаю, что под волнами, о которых я мыслил, разумелись не те только, что находились у меня перед глазами, а *всякие* морские волны вообще, что под временем, будто бы к ним присоединявшимся, разумелось не время этого дня и часа, а *всякое* время вообще, равно как такой же всеобщий смысл имело и воображаемое его ускорение. То, что здесь мыслилось, та определенная связь, в которую ставились явления известного рода, оказалось нелепостью. Но я знал — и это знание было *абсолютно достоверно*,— что дело идет о чем-то всеобщем, о мировом законе, а не об одном психическом факте этой мысли в ее единичной наличности. Повторяю еще раз: *всякая* мысль, хотя бы самая отвлеченная и общая, сознается как единичное, испытываемое в данный мо-

мент психическое состояние, но *вместе с тем* мы имеем о всякой же мысли, хотя бы самой пустой и даже нелепой, знание еще и с другой, *логической* стороны, знание о формальной всеобщности составляющих ее терминов совершенно независимо от реального содержания самой мысли.

IV

Итак, имеется два рода достоверного знания: *непосредственное сознание испытываемых психических фактов, как таких, и непосредственное разумение логического значения некоторых из этих фактов: сознается текущая психическая наличность и понимается формальная всеобщность предполагаемой истины.*

Мы *необходимо различаем* наличность данной мысли, как единичного психического факта, от мыслимой истины, содержащейся в факте этой же мысли, но относящейся не к нему одному, а имеющей всеобщее значение. Тут возможно важное недоразумение, требующее очень тонкого разъяснения. Можно спросить: разве достоверность непосредственного сознания, о которой говорилось в «Первом начале теоретической философии», не представляет также всеобщую *истину* своего рода? Без сомнения, но ведь это есть истина нашего *размышления* о непосредственном сознании, а не самого этого сознания, *как такого*. Сознаваемая психическая наличность может возбуждать о своей достоверности и о качестве этой достоверности *общий* вопрос, но самая общность этого вопроса и его разрешения показывает, что дело здесь происходит в области логического мышления, выступающего за пределы простой психической наличности, которая в других случаях сознается непосредственно, не возбуждая никакого общего вопроса. Ведь животные и большинство людей сознают же свои психические состояния, не предаваясь, однако, по этому поводу никаким гносеологическим размышлениям. Размышляя о достоверности непосредственного сознания и о его пределах, мы, очевидно, *тем самым* выступали за эти пределы в область логического мышления. Что мы в этом случае *мыслили*, а не испытывали другие какие-нибудь состояния сознания, это было, конечно, наличным и единичным психическим фактом, но то, *что* здесь мыслилось, имело сверх своей фактической наличности всеобщее логическое значение. *Сознавалось*, что мыслится, сознавалось также, что мыслится то-то и то-то, и кроме этого понималось, что мыслимое относится не к этому только психическому факту, а и ко всем другим того же рода.

Если бы наши мысли не имели сверх своей единичной психической наличности еще всеобщего логического значения, то нельзя было бы даже прийти к понятию о достоверности непосредственного сознания: переживаемые состояния сознавались бы непосредственно, но не сознавалось бы это сознание и его достоверность. В *размышлении* о психической наличности эта наличность превращается в нечто другое, в логический предмет, и самый факт размышления оказывается зараз и фактом, и чем-то большим, чем факт. Сознание психической наличности, как такой, становится достоверным, лишь теряя свою непосредственность, переставая быть *только* наличным психическим состоянием, превращаясь в мысль о всяких таких состояниях.

Психическое *состояние сознается* непосредственно, но *достоверность* этого сознания, как такого, не сознается только, а *признается*, и это признание, обнимая вместе с данным и все другие состояния, относится не к их единичности, как такой, а к тому, что у них есть общего, то есть возводит их на степень логической мысли.

Ясно, что уже в «Первом начале теоретической философии», как и во всяком размышлении, имело неизбежно нечто двойное: психическая наличность, как материя размышления, и логический процесс, как самый акт размышления. Мы остановились тогда на другом, еще более общем пункте, именно — мы получили *данное* от *искомого*. Данным мы признали всю психическую наличность, как такую, следовательно, и логическое мышление *с этой стороны*, как психический факт. Но мы знаем теперь, что логическое мышление, как такое, имеет значение, выходящее за пределы данного психического факта. Это не значит, конечно, что в нем должно признать наше искомое: ясно, напротив, что это мышление в той мере, в какой оно нам пока открылось, будучи уже чем-то больше, чем данным, чем-то переходящим или перехватывающим за психическую наличность (трансцендентальным), не есть еще то, чего мы ищем, не есть сама настоящая истина. Если бы логический характер мышления по своему отличительному признаку (всеобщности) уже представлял собою самое истину (по существу), то должно было бы признать истиной и тот мнимый закон гидродинамики, который несомненно имеет логический характер всеобщности и, однако, столь же несомненно должен быть признан нелепостью. Значит, логическая всеобщность мышления не есть еще то, чего мы ищем,— не есть самая истина.

Это пока есть только путь к истине, средство искания. Но так как интерес *теоретической* философии состоит не

только в обладании истиною, но и в полной отчетливости этого обладания — не в том только, чтобы прийти к истине, но чтобы видеть и помнить, как приходят к ней,— то мы должны теперь, прежде чем стремиться дальше к искомому, исследовать внимательно самый способ или средство искания, то есть логическое мышление.

V

Задача особого рода предварительного исследования мышления встречается с недоуменным вопросом, который был всего яснее высказан Гегелем, убедительно оспаривался Куно Фишером, но до сих пор еще повторяется иными философствующими писателями *.

Можно ли предварительно исследовать мышление в его достоверности, когда само такое исследование, очевидно, может совершаться только мышлением, так что исследуемое уже предполагается в виде способа исследования, как известное и достоверное? Это затруднение держится обыкновенно на ошибочном представлении мышления как какого-то материального орудия, которым добывается истина. Как щипцами нельзя взять сами эти щипцы, так, думают, и мышлением нельзя исследовать самое это мышление. Но при такой неразборчивости в пользовании метафорами не только гносеология, но и более простые науки оказались бы невозможными. Однако если бы на замечание, что солнце село, какой-нибудь скептик стал спрашивать, на какой стул оно село и на каком полу стоит этот стул, то едва ли бы такой вопрос испугал астрономов за существование их науки. Не более опасен для гносеологии вопрос, *чем* можем мы исследовать мышление?

Если не ошибаюсь, и между машинами есть такие, которые имеют приспособления для регулирования и контролирования собственного хода. Что же касается до мышления, то его несомненно характерное свойство, открываемое в непосредственном сознании и хорошо отмеченное в философии еще Платоном и Аристотелем, состоит именно в способности обращаться на самого себя, мыслить не только о предмете, но и о самом мышлении о предмете, т. е. делать себя своим предметом. Исследование о мышлении есть самоисследование мысли, и, таким образом, падает другое, гегелевское метафорическое возражение против гносеоло-

* Последний раз я встретился с ним года четыре тому назад, если не ошибаюсь, на страницах нашего журнала в статье покойного Н. Н. Страхова, который даже прямо высказывался в смысле невозможности гносеологии [3].

гии — что нельзя научиться плавать, прежде чем бросишься в воду. Исследуя природу мышления, мы тем самым уже бросаемся в поток мысли, и задача гносеологии похожа здесь лишь на осторожность пловца, желающего испытать и оценить свои силы в прибрежном плавании, прежде чем пускаться в открытое море.

VI

Хотя для мыслителя извинительно может быть желание признать мышление безусловным, себедовлеющим началом и концом всего, но искушение принять это желание за истину и философствовать так, как будто бы вселенная действительно создавалась нашей мыслью,— это искушение не может более манить ум тайною неизведанного подвига и неиспытанного наслаждения. После того как опыт построения всего из чистой мысли был в полной мере испробован (в гегельянстве), легче становится исполнить нравственное требование философии — мыслить добросовестно, заботясь прежде всего не о великолепии, а об основательности своих мысленных построений. Следуя этому правилу, должно признать, что наше мышление не только не есть начало всего, но и не заключает в себе *всецелого* начала себя самого. Оно может и должно обращаться на себя, давать отчет о себе, регулировать и контролировать себя, но оно не есть нечто самосоздающееся и вполне самосозданное (т. е. во всяком смысле, а не в формальном только). Условия его действительности не могут быть выведены из него одного; они определяются другим, и мышление, таким образом обусловленное, есть *реакция на нечто другое*, на то, что не есть мышление. Логическое мышление (а значит, и исследование о нем) не может начинаться *вполне* с себя самого без всякой другой точки отправления. И в самом деле, прежде чем мыслить логически, мы испытываем различные психические состояния — ощущения и душевные волнения, стремления и хотения. На их почве, хотя не прямо из них, вырастает или к ним прививается логическое мышление. Оно начинается не с себя самого, а с мысли о том, что дано в других психических состояниях. Ближайшая материя логического мышления заключается в тех или других фактах непосредственного сознания. Следует ли отсюда, что все данное в непосредственном сознании есть *тем самым* прямое условие логического мышления, так чтобы это второе вытекало из первого, как поток из источника?

На самом деле мы этого не находим. Можно сколько

угодно испытывать ощущения тепла и холода, мягкого и жесткого, горького и сладкого, сколько угодно волноваться страхом и надеждой, враждою и любовью, предпринимать и исполнять всевозможные движения, и, однако, из всего этого не выходит никаких логических размышлений, как это вообще и признается относительно животных. Логическая мысль не есть всецело продукт других психических состояний, а образуется из них при известных, определенных *условиях.* В них-то нам и нужно отдать себе прежде всего отчет.

Возьмем такую простую мысль: *днем* (при прочих равных условиях) всегда бывает *теплее, чем ночью.* Ясно, что эта мысль материально обусловлена теми фактами непосредственного сознания, которые заключались в ощущениях тепла и холода, света и тьмы. Без этих ощущений наша аксиома, за отсутствием содержания, была бы невозможна. Но простое возникание и исчезание тепловых и световых ощущений, очевидно, само по себе не могло бы обусловливать нашу мысль. А именно: если бы эти ощущения, сознаваемые при своей наличности, сейчас же *забывались*, т. е. оставались для нас *за бытием*, то никакой общей мысли из них, как уже не существующих, не могло бы образоваться. Нельзя утверждать: *бывает*, если не помнятся те многие случаи, когда *было.* Итак, если психические факты сами по себе возникают и исчезают, то материей или первым условием логической мысли могут быть не эти факты, как такие, а только их *сохранение.* Непрерывное возникание и исчезание есть *время*, и мы должны признать время условием всякого психического бывания, а следовательно, и мышления с его *психической*, субъективной стороны; но мы видим, что то же мышление в *логическом* своем значении не только не имеет времени своим условием, но, совершенно напротив, логическое мышление, как такое, обусловлено тем относительным упразднением времени, которое называется *памятью*, или *воспоминанием* *. Говоря образно, то, что помнится или воспоминается, тем самым *отнято* у времени, и только этими отнятыми жертвами времени питается логическая мысль.

Итак, логическое мышление прежде всего обусловлено *реакцией против времени со стороны чего-то сверхвременного, действующего в воспоминании.*

---

* В настоящем рассуждении эти два психологические термина могут употребляться независимо от различия между ними.

VII

Ясно, что мыслить было бы невозможно, если бы то, о чем мыслится, возникая, сейчас же исчезало из сознания, сменяясь другим, также исчезающим, и т. д.— мышление в таком случае было бы *материально* невозможно за отсутствием предмета мысли. Прежде всего нужно, чтобы этот предмет, т. е. та или другая совокупность психических состояний, сохранялась в течение времени в виде воспоминания. Без этого мышление невозможно; но одного этого для мышления еще недостаточно. Память есть психический факт, сам по себе еще не имеющий логического значения. Положим, вспоминается целый ряд испытанных состояний, целые картины пережитых явлений,— это представляет очень сложный, но все-таки лишь субъективный, частный факт, особый вид психологической наличности, приподнятой, так сказать, над формою времени, но все-таки не выходящей за пределы данного процесса. Помнится то-то и то-то — в этом факте, самом по себе, не видно никакой возможности ручательства или представительства каких-нибудь других фактов. Но когда высказывается хоть бы такое немудреное положение, что «днем бывает теплее, чем ночью», то тут кроме памяти пережитых тепловых и световых ощущений заключается еще кое-что другое, и прежде всего *обобщение* сохраненных памятью психических фактов — в *слове*. Бессловесные животные не мыслят логически, хотя имеют память. Слово есть для мышления вторая необходимая основа, без которой одна первая недействительна. Приведенное положение, несмотря на свою простоту и пустоту, несомненно переносит нас, благодаря слову, в область логического, т. е. всеобщего, мышления. В слове «днем» разумеется всякий день, а не те только дни, которые действительно находятся в данном воспоминании, и под словом «тепло» разумеется тепло вообще, а не те только тепловые ощущения, которые остались в памяти.

Память поднимается над психической наличностью лишь в том смысле, что состояние, исчезнувшее в настоящем, сохраняется в сознании как бывшее; но этому сохранению подлежат единицы и группы психических состояний в том же виде, в каком они были непосредственно даны: то, что помнится или вспоминается, есть именно *это* бывшее и ничего более. Оно может быть очень простым или очень сложным, но и простота и сложность здесь имеют чисто фактический, единичный или изолированный характер. Вспоминается *только это*. Между тем каждое слово означает, наоборот, не «это» (единичное), а «все такое».

Воспоминание представляет то, чего нет в наличности, но что было наличным фактом, тогда как слово вовсе не имеет *непременного* отношения к какой бы то ни было фактической наличности, настоящей или прошедшей,— оно представляет и то, чего нет и никогда еще не бывало, но что может быть, или что *мыслимо*. Притом если воспоминаемое есть группа различных состояний, то фактическое отсутствие внутреннего единства между этими состояниями не упраздняется памятью о них, которая никакого нового единства не создает: воспоминаемые факты остаются такими же *разрозненными, отдельными* в воспоминании, какими были в прошедшей действительности. Напротив того, слово создает своему содержанию новое единство, не бывшее в наличности непосредственного сознания. Между тою розою, которую я видел и нюхал двадцать лет тому назад, и тою, на которую смотрю теперь, нет никакой фактической связи (разумею между этими двумя группами психических состояний), точно так же между ними и теми розами, которые, как мне представляется, цветут в саду китайского мандарина или генерал-губернатора Канады. Но общее обозначение — слово «роза» (звучащее так или иначе или вовсе не звучащее — все равно) делает изо всего этого настоящее одно и совершенно упраздняет *отдельность* ощущений, не оставляя на нее даже никакого намека.

Слово есть собственная стихия логического мышления, которое без слов так же невозможно, как воздух без кислорода и вода без водорода. Разумеется, дело идет о слове вообще, независимо от тех или других образов его проявления. Слово есть слово независимо от того, держится ли оно в уме, или произносится вслух, или пишется, или печатается. Существенно для слова только общность выражаемого, или обозначаемого, и постоянство выражения, или обозначения, а не то, чтобы эти выражения или знаки воспринимались через это, а не другое внешнее чувство. Исключительная зависимость слова от определенных звуковых сочетаний достаточно опровергается как существованием идеографического письма, имеющего значение только для зрения, без всякого отношения к слуху, так и возможностью усвоить несколько языков или перевода с одного на другой, причем слово-звук наглядно оказывается подвижной оболочкой слова-смысл *. Слово вообще есть *сим-*

* Положим, известные нам памятники идеографии (например, у китайцев или у египтян) созданы людьми говорившими, хотя и молчаливыми. Но если бы существовал где-нибудь целый народ глухонемых, то, конечно, при благоприятных условиях во всех других отношениях он неминуемо пришел бы к какому-нибудь идеографическому обозначению

вол, т. е. знак, совмещающий в себе наличную единичность со всеобщим значением. Слово есть элемент всякой мысли, и нужно оставить, как неточное, ходячее утверждение, что слова сами по себе служат для выражения именно *понятий*. Это ограничение слова лишь *одною* формой мышления противоречит действительности. Такие слова, как *смеркается, рассветает, вечереет* и т. п., выражают каждое не понятие, а целое суждение. Но самое это различение между понятием и суждением, как формальными элементами мысли, может быть нам еще неизвестно или спорно, когда слово с логическим своим значением всеобщности уже несомненно существует. Говоря «смеркается» или «рассветает» для выражения того, что у нас перед глазами, мы безотчетно проявляем такой знак, который всегда и везде и для всех может обозначать всякий случай для рассвета или вечерних сумерек,— нам дана здесь и хранится в памяти такая готовая печать, которая может налагаться на неограниченное число соответственных явлений, чтобы сверх их ощутимости сделать их еще и мыслимыми.

Но откуда же берется слово? Пусть на это отвечают сразу те, для которых уже совершенно ясно, что значит здесь этот термин «откуда». А для нас *пока* термин «откуда» обозначает в собственном смысле только пространственное отношение, которое до природы слова вовсе не касается. В смысле же вопроса чувствуется что-то другое, но что именно — пока неизвестно. Мы можем о слове с ясностью и достоверностью утверждать лишь следующее: 1) слово существует как психический факт; 2) всякому слову сверх фактического присутствия его в наличном сознании присуще универсальное значение; 3) слово получает свой психический материал посредством памяти, т. е. посредством особого психического факта, состоящего в реакции чего-то сверхвременного против непрерывной смены наличных состояний сознания; 4) предполагая факт памяти, слово само предполагается мышлением, которое без слов не может быть соединением *определенных* и *всеобщих* элементов, т. е. не может иметь *логического* значения *; 5) хотя те или другие слова могут быть выдуманы, т. е. явиться условным продуктом мыслительного процесса, но только на основе уже существующего слова, без которого невозможен и са-

---

мыслей, т. е. к *беззвучному слову*. Нельзя же, в самом деле, глухонемого человека считать существом по природе бессловесным.

* В просторечии называются мыслями и такие состояния сознания, которые лишены определенности и действительной всеобщности; но это лишь зачатки мысли, которые в этом виде не образуют настоящего мышления.

мый процесс; первоначально же слово, как основа раздельного и отчетливого мышления, не может быть на нем же основано, а есть факт, предваряющий всякую рефлексию и не обусловленный субъективно ничем другим, кроме сохраненных памятью данных психических состояний, так что само слово может быть определено лишь как прямое воздействие чего-то сверхфактически всеобщего на ту или другую отдельность единичных психических фактов, подобно тому как память есть прямая реакция чего-то сверхвременного на процесс непрерывного возникновения и исчезания психических состояний. Как *память*, поднимаясь над сменой моментов непосредственного сознания, *удерживает исчезающее* и возвращает исчезнувшее, так *слово, поднимаясь, кроме того, над сосуществованием дробных явлений, собирает разрозненное* в такое единство, которое всегда шире всякой данной наличности и всегда открыто для новой. Память есть надвременнóе в сознании, слово есть и надвременнóе и надпространственное. Ставя пространство и время как первоначальные формы чувственного созерцания, а чрез это и всего дальнейшего познания, Кант ошибся, не оценив достаточно гносеологического значения двух психических основ, непосредственно освобождающих сознание от полного подчинения времени и пространству.

VIII

Внутренняя, сверхвременнáя и сверхпространственная связь психических состояний, или данных прямого сознания, представляемая словом, сама по себе еще не образует мышления. Слово есть ближайшее предположение всякой возможной мысли, собственный ее элемент, но оно еще не дает действительной мысли. Если мы будем произносить те или другие слова поодиночке или соединяя их внешним образом (например, по созвучию), то из этого никакой мысли не выходит. Точно так же когда мы соединяем различные представления — как те, которые уже обобщены и объективированы словом, так и те, которые остаются на степени индивидуальных воспоминаний,— когда мы их соединяем по правилам так называемой ассоциации — по смежности, по сходству и по контрасту, воспроизводя при этом лишь тот порядок, в котором одно представление фактически напоминает нам другое, то и тут мы не входим в область мышления: так называемые «законы ассоциации идей» суть лишь приемы памяти, а вовсе не мысли. Ими руководству-

ется ум или тогда, когда он случайно бездействует (например, в разговоре о пустяках), или тогда, когда он вовсе теряет способность мышления (например, при прогрессивном параличе мозга, один из верных признаков которого есть именно безотчетное подчинение внешним ассоциациям представлений).

Мышление происходит из воспоминаний чрез слова. Память дает ему устойчивость против смены состояний во времени, слово освобождает его и от временно́й, и от пространственной дробности; таким образом, создаются условия для возможности мышления. Но что же требуется для его собственной действительности? В чем настоящая мысль?

Когда раздается какая-нибудь речь (т. е. производится некоторое соединение слов), то хотя бы значение отдельных слов и было совершенно известно, но если *цель* их соединения, или общий смысл речи, остается не ясен, то мы спрашиваем: что он хочет этим сказать? — и если на этот вопрос получаем ответ: ничего! — то окончательно оставляем всю речь без внимания в полной уверенности, что это не мысль, а лишь набор слов, хотя самый вопрос показывал, что всякая речь (уже заключающая в самых своих элементах, т. е. словах, общую возможность мышления) предполагается как выражение определенной мысли, которая, однако, при отсутствии определенной воли, или намерения, оказывается не действительной, а только кажущейся мыслью.

Итак, для мысли действительной, кроме *мыслительного состава* с его общим значением, требуется еще *предпоставленное назначение этого состава служить некоторой положительной цели.* Это намерение, предшествующее действительной мысли и, следовательно, стоящее *за* мыслью, очень метко называется поэтому (на русском языке) *замыслом.*

Таким образом, определились три непременные условия мышления:

1) *память*, дающая мышлению первый пребывающий, или *времеупорный*, материал;

2) *слово*, придающее этому материалу первоначальную форму всеобщности, или свободу от эмпирических условий субъективного, психического процесса;

3) и к таким двум условиям возможности мышления, чтобы сделать его действительным, привходит третье — *замысел*, создающий мысль как необходимый путь к задуманной цели.

ФОРМА РАЗУМНОСТИ И РАЗУМ ИСТИНЫ

I

Формальная достоверность разума прямо *вырастает* из бесспорной достоверности, из самоочевидности непосредственного сознания, или данных психической наличности. Если не может быть спора о факте *ощущаемого* мною здесь и теперь холода, то так же бесспорна и *мысль* о самом холоде, или холоде *вообще*,— мысль, которая хотя возникла у меня также *теперь* и *здесь*, но которая не покрывается этим психическим фактом, а сознается, и притом так же прямо и непосредственно сознается, сверх того, как относящаяся одинаково и безразлично ко всем ощущениям холода, кем бы, когда бы и где бы они ни испытывались.

С тою же самою непосредственною достоверностью, с которою мы ощущаем наличную действительность холода, с тою же самою мы *разумеем* возможность всеобщего значения того *качества*, которое дано в этом нашем ощущении; потому что когда мы утверждаем хотя бы только то, что холод есть ощущение, бывающее иногда приятным, а иногда неприятным, то, откуда бы мы ни почерпнули такое утверждение (об этом речь еще впереди), мы во всяком случае знаем с абсолютною несомненностью, *что*, собственно, мы в этом утверждении *разумеем, к чему*, собственно, оно относится, а именно: не к тому ощущению холода, которое мы в данный момент испытываем или не испытываем, а ко *всякому* холоду, который во всякий момент и во всяком месте всяким субъектом может испытываться или не испытываться. Короче сказать, мы разумеем это определенное качество совершенно независимо ни от какой наличности, и, однако же, эта самая свобода от наличности несомненно есть *налицо* существующий, непосредственно психически данный и с этой стороны безусловно достоверный факт сознания. Я ведь прямо и непосредственно знаю, что *теперь и здесь думаю о том, что не есть теперь и здесь.* Разумное мышление, хотя бы в самом зачаточном состоянии, в виде какого-нибудь отвлеченного понятия о том или другом конкретном, чувственном качестве или явлении, уже дано в непосредственном сознании, как некоторая его наличность. *перерастающая саму себя*, как психический факт, перестающий быть *только* психическим фактом,— непосредственно перехватывающий своим всеобщим значением через свою единичную действительность.

Эта формальная, объективная сущность разума по своей неоспоримой достоверности составляет, в связи с такою же безусловною достоверностью субъективных данных непо-

средственного сознания, вторую исходную точку теоретической философии, и я желал бы сделать ее настолько же ясною и несомненною для всякого философствующего читателя, насколько она ясна и несомненна для меня с тех пор, как я стал отдавать себе отчет в том, что такое мышление. Пусть же не посетуют на меня, что прежде, чем перейти к особому предмету настоящей статьи, я еще раз остановлюсь на этой первичной истине. Тот читатель, которому дело и без того ясно, может вовсе пропустить то, что сейчас следует под цифрой II.

II

Прежде всего должно помнить, что об отдельных душах, как независимых субстанциях, о разных степенях их развития и возрастания, а также, с другой стороны, о теле как реальности, о мозге, нервах и их физиологических отправлениях и в связи с этим — о происхождении высших видов душевной жизни из низших у нас теперь не может быть никакой речи, так как ничего достоверного об этом мы *заранее* не знаем, а главная забота теоретической философии — о достоверности того, что она утверждает.

Когда, испытывая известное ощущение (а также не испытывая его), мы мыслим о нем в его всеобщей значимости, то эта мысль есть тут единичное и наличное состояние сознания, самым делом перерастающее данную наличность душевной жизни *.

Всякая мысль, хотя бы самая простая и пустая, не может, однако, быть настолько проста и пуста, чтоб в ней нельзя было различить двух самостоятельных, хотя и существенно связанных между собою сторон; всякую мысль можно и неизбежно брать, во-первых, как единичное состояние субъективного сознания, или как данное текущей психической наличности, и, во-вторых, как то мыслимое, что в этом единичном состоянии обозначается не единичным, а всеобщим образом, как нечто объективное, если не по содержанию, то во всяком случае *по форме*. Эти две сто-

---

* Кому слово *перерастать* кажется слишком простым для философии, тот безвозбранно может заменить мое выражение таким: «Эта мысль самым актом своего объективного формулирования трансцендирует свою субъективную актуальность и императивно постулирует универсальность интеллекта». Впрочем, вообще и кроме шуток я желал бы узнать, что можно иметь против пользования в философии общими понятиями органического порядка (как «рост», «перерастание») после того, как вся психология и у Гербарта и в английской школе наводнена понятиями механического значения.

роны так же невозможно разделить между собою, как и свести их одну на другую. Разделить нельзя, потому что никакая *мысль* (и в этом ее специфическое отличие от прочих состояний сознания) никогда не бывает только состоянием сознания, а с другой стороны, невозможно допустить и такое *мыслимое*, которое бы не было дано и как некоторое психическое состояние, так как иначе это было бы мыслимое, которое вовсе не мыслится, что нелепо. Что же касается до сведения одной из этих сторон на другую, то оно невозможно потому, что, придавая по необходимости объективное значение тому, о чем мы мыслим, мы никогда вместе с тем не переносим такого значения и на самый факт этой мысли, оставляя за ним, напротив, его свойство субъективного состояния сознания; так, я знаю с полною несомненностью, что мыслимый мною холод, т. е. самое понятие холода, есть по моей же мысли одно и то же, независимо от времени, места и различия субъектов, но тот факт, что я теперь мыслю именно о холоде, никакой объективной и всеобщей значимости не имеет и есть совершенно такое же единичное и преходящее субъективное состояние, как и тот *ощущаемый* мною озноб, по поводу которого, положим, возникла эта моя мысль и которого я, конечно, не стану объектировать и обобщать. Ни в каком случае не стану я утверждать, что самый этот психический факт, как такой (факт ли ощущения или факт мысли — все равно), есть что-нибудь за пределами данной своей наличности. Таким образом, не только в отношении между ощущением и мыслью, но и в пределах самой мысли непосредственно сознается и пребывает различие между испытываемым психическим состоянием и тем, что в этом состоянии выражается, или обозначается. Первое есть наличный факт мышления, второе есть мыслимое как всеобщее. В этой моей единичной, субъективной мысли мыслится не она только, но также ее другое и всеобщее. Поскольку мыслимое есть по необходимости *не мое* только состояние, а и нечто другое — мышление имеет природу *объективную*; поскольку мыслимое есть по необходимости не в этом только случае, а во всяком — мышление имеет природу *универсальную*, или вселенскую.

В прежнем рассуждении *, как пример разумного мышления, я нарочно выбрал мысль *безумную*, такую, которая могла быть формулирована только во сне или в психиатрической лечебнице, выбрал для того, чтобы яснее показать, что дело идет пока не об особенном содержании той или

* См. выше «Достоверность разума».

другой мысли, которое может быть истинным и ложным, осмысленным и нелепым, достоверным и невероятным, а только о всеобщей *форме* всякого мышления, которая всегда одна и та же, для всех случаев имеет одинаковый смысл, во всяком случае истинна и безусловно достоверна. Точно так же, когда я говорил о непосредственном сознании *, я нарочно взял пример странного сновидения — опять-таки, чтобы показать, что важна пока не проблематическая реальность сознаваемого или того, *что* испытывается, а лишь безусловная достоверность самого факта, что это *испытывается.*

III

Итак, мы имеем двоякую достоверность, одинаково неоспоримую: субъективную достоверность непосредственного сознания в данных его наличных состояниях и объективную достоверность разумного мышления в его всеобщей форме.

Но разве это то, что нужно, настоящее искомое? Существует все переживаемое как факт, существует все мыслимое как логическая форма. Но уже в самом этом понятии формы заключается требование содержания, и притом не какого-нибудь, а сообразного с формой (адекватного ей). В логическом образе мысли, хотя бы мысли самой пустой, самой нелепой, самой ложной, содержатся непременные признаки объективности, всеобщности, необходимости. Между тем со стороны содержания не только пустые, нелепые и ложные мысли не соответствуют этим формальным требованиям мышления, но им не адекватен и самый богатый научный опыт. Ибо этот опыт в окончательном анализе всегда представляет два элемента: он всегда может быть сведен к фактам сознания, так или иначе пережитым и затем так или иначе переработанным умственною деятельностью, т. е. введенным в логическую, или разумную, форму мышления. Но никакая совокупность состояний сознания, пережитых или переживаемых тем или другим (эмпирическим) субъектом или наличною совокупностью субъектов, не может наполнить собою логической формы, т. е. не может удовлетворить разума, по той простой причине, что форма разума *безусловна*, именно требует или формально полагает безусловную объективность, безусловную всеобщность, а тем самым и безусловно необходимую связность своего содержания. Между тем опыт, хотя бы

* См. выше «Первое начало теоретической философии».

самый обширный и научный, исходя из данных наличного сознания, или из текущей, неисчерпанной совокупности фактического переживания, может иметь притязание лишь на *условную* объективность, условную общность, или обобщенность, и условную связность своего содержания.

С другой стороны, имеется элемент безусловного в нашем знании — именно, во-первых, безусловная достоверность переживаемых состояний сознания, как таких, и, во-вторых, безусловная достоверность логической формы мышления, как такой. Но это безусловность пустая, как ограниченная, *одномерная* бесконечность линии в одном случае, *двухмерная* бесконечность плоскости — в другом.

Пустота безусловной формы есть данное, бесспорно существующее, искомое же есть ее наполнение. Само искание, требование есть несомненный факт. Им уже по необходимости определяется и свойство искомого, требуемого. Мы знаем, чего ищем. Уже в древности было обращено внимание на этот парадоксальный факт: есть хотение, стремление, искание познать истину, следовательно, она уже известна, ибо неизвестного нельзя и желать — ignoti nulla cupido. Затруднение устраняется сразу очевидным различием между известностью истины как *понятия* и знанием *самой* истины *.

А в чем же дается понятие об истине, как не в той форме разумности, которая есть несомненный факт? Мы видели, что эта форма для повседневного сознания находится в состоянии *рассеяния* и *безразличия*, так что облекает и такие мысли, которые по содержанию могут быть характеризованы как сонный бред. Сосредоточить эту рассеянную форму в ней самой, отрешить ее от не соответствующего ей условного содержания, оставляющего ее саму по себе бессодержательною,— то есть из безразличного понятия превратить ее в живой *замысел* — вот первая существенная задача философии.

Фактически несомненно, что замысел вообще — всякий замысел — есть начало живого движения, оплодотворяющее всякую мысленную материю. Замысел есть то твор-

---

* У Гегеля, согласно его точке зрения, это различие принимает такой вид, что известное изначала понятие истины есть общее, неопределившееся или неразвитое понятие (только an sich), а та *самая* истина, которая ищется, есть то же понятие, диалектически развитое в полноту своих определений (an und für sich). Нет надобности заранее пререкаться с таким взглядом. Заметим, однако, что по диалектической методе самого Гегеля понятие истины, развившись до полноты своих определений, должно перейти в свое другое, то есть полная истина не может вместиться в сферу понятия вообще (хотя бы в самом широком, гегелианском смысле).

ческое *да будет*, которое из хаоса фактических состояний сознания создает умственные мирки и миры. Существует *память* как общий, неопределенный подъем сознания над потоком временно́й смены, но память сама по себе лишь фактически, случайно спасает кусочки и куски пережитых психических состояний, и ее содержание остается сверхвременным, увековеченным, но все-таки *хаосом*, и только с замысла житейского и научного *познания* начинается новый процесс образования, превращающий личную и собирательную память в житейский, исторический, научный *опыт*.

Существует *слово* — второй подъем сознательной жизни над текущей наличностью, над πάντα ῥεῖ [1]. Но и полнота слова есть лишь обилие всяких обломков пережитого, приведенных к возможному схематическому порядку, в пределах которого текущая жизнь создает действительность новых бесчисленных хаосов, и только замысел — и цепь замыслов — *логического рассуждения* в некоторой мере спасает сознание от этого *словесного безначалия* и дурной бесконечности.

Но кроме всех этих частных замыслов эмпирического и логического познания, разрастающихся в более широкие круги научного опыта и формального понимания, есть единый, единственный по своему предмету замысел — *знать саму истину*. Этот замысел, как и всякий другой, есть, во-первых, самодостоверный факт наличного сознания: поскольку он имеется, постольку и познается. Во-вторых, и так же подобно всем прочим замыслам, замысел безусловного познания самой истины, т. е. не истины единичного факта и не истины всеобщей (allgemein gültige) [2], логической формы, а познания истины по существу, или как безусловно-сущего,— этот замысел, если только он есть действительный, живой акт решения, а не призрачная velleitas [3], становится началом движения, собирающего психическую наличность в матерьял сложного процесса, направленного к исполнению первоначально замышленного. В-третьих,— и здесь отличительная особенность этого собственно философского замысла от всех других — он безусловен не только в смысле своей субъективной самодостоверности, но и со стороны своего предмета или содержания. Этот предмет сам по себе уже имеет безусловное значение, безусловную ценность. Он уже заранее признан в своем абсолютном достоинстве, которое не отвергается и никаким скептицизмом. Сомнение относится лишь к возможности исполнения, а не к достоинству самой задачи по предмету ее. Но и возможность исполнения лишь

по недоразумению отвергается с точки зрения скептицизма. Обыкновенно познание истины по существу признается невозможным на основании предположения, которое в грубой схеме может быть представлено так: есть, с одной стороны, некоторое X, называемое истиной, о котором известно только, что есть нечто огромное — μευάλη ἡ ἀλήθεια [4], а с другой стороны, есть нечто по природе ограниченное, или сравнительно малое, называемое человеческим умом, и задача философии, предполагается, состоит в том, чтобы это огромное вместить в этом малом,— задача очевидно неисполнимая для философа, хотя бы его ум вместительностью своею был подобен шароварам философа Хомы Брута. Словом сказать, этот вульгарный скептицизм — ищущий обыкновенно более тонких и прикрашенных выражений, не изменяющих существа дела,— зиждется на пространственно-механическом представлении истины, познающего ума и отношения между ними. Так как подобное представление во всяком случае неосновательно, как принимаемое вполне безотчетно, то скептик серьезный и последовательный должен заявить, что о существе истины, о познающем уме и об отношении между ними он ровно ничего не знает, а потому и не может предрешать заранее неисполнимость философской задачи; но, видя наличность чужого замысла, должен отойти в сторону и смотреть, что из этого выйдет.

IV

Итак, кроме наличности психических состояний, как таких, и наличности логической формы мышления, как такой, дается философский замысел познания истины по существу. Этот замысел уже самою наличностью своею, как фактическое требование настоящей, подлинной безусловности, расширяет наше мышление. Разумность — так безразличная форма всякого содержания переходит в требование определенного содержания, именно безусловного, или всецелого,— определяет себя как утверждение самой истины, стремящееся стать разумом истины.

В непосредственно-достоверном, самоочевидном факте *неудовлетворения* формальной разумностью субъект философии являет себя как *становящийся разум истины.* Тут житейское воззрение — то самое, для которого солнце встает с востока и в виде блестящей тарелочки передвигается по огромной голубой чаше, опрокинутой над землею,— это самоуверенное, но до чрезвычайности недостоверное воззрение, по-видимому исправленное, но на самом деле

лишь запутанное и испорченное школьным догматизмом Декарта и Комп.,— опять выступает со своим излюбленным вопросом: «Да *кто* же этот субъект? Чтобы становиться разумом истины, нужно существовать, а существовать в собственном смысле значит быть субстанцией,— так не есть ли этот ваш *субъект* мыслящая субстанция или вещь Декарта, монада Лейбница, отдельная индивидуальная «душа» старой спиритуалистической психологии? А если нет, то о ком же вы говорите? *Кто* этот субъект? Назовите его по имени!»

На такое требование школьно-житейского воззрения, как на вопрос ослепленного циклопа Полифема, субъект философии должен, подобно хитроумному Одиссею, ответить так: «Кто я? — *Никто*!» А если тот будет настаивать и обижаться, можно дать этому ответу такое пояснение: вопрос эмпирического воззрения: *кто* ты? — может быть обращен лишь к эмпирическому же субъекту, который не имеет надобности скрывать своего имени: это каждый раз есть тот обыватель, что по тем или другим побуждениям решается философствовать, сначала, отрешившись от школьных предрассудков. Как истинное солнце сжимается для этого воззрения в колобродящий по небесному своду кружок в несколько дюймов диаметра, так и истинный субъект философии сжимается здесь в Петра Петровича или Сидора Карпыча, пишущих философские сочинения. Значит, вопроса *кто*? здесь и ставить нечего. Ну а если дело идет о чем-нибудь другом, более важном, то вместо ответа должно обратить внимание спрашивающего на то соображение, что ведь и по формальной логике нельзя придавать *безусловного* значения *условным* логическим подставкам, которые в философских построениях необходимы не менее, но и не более, чем деревянные леса при постройке каменных зданий.

Предположение спиритуалистического догматизма о безусловной истинности отдельных реальных единиц сознания, которые, однако, уже самою множественностью своею обличаются как условные,— это предположение ясно показывает, что мысль еще не стала здесь на безусловную, или истинно-философскую, точку зрения. А как только она на нее становится, хотя бы сперва лишь в качестве философского требования или замысла, так сейчас же неизбежно философствующий субъект перестает сосредоточиваться на своей мнимой субстанциальности — умственный центр тяжести с внутреннею необходимостью перестанавливается из его ищущего *я* в искомое, т. е. в саму истину, а эмпирическая отдельность и обособленность его *я* естест-

венно отпадает по принадлежности в область житейского, практического сознания, переставшего ограничивать круг его истинного самосознания.

Следует провести далее и тем самым смирить горделивую аналогию, которую Кант проводил между Коперником и собою: он, Кант, как некий *Коперник философии*, показал, что *земля* эмпирической реальности, как зависимая планета, вращается около идеального *солнца* — познающего ума. Однако астрономия не остановилась на Копернике, и теперь мы знаем, что центральность солнца есть лишь относительная и что наше светило имеет свой настоящий центр где-то в бесконечном пространстве. Так же и кантовское солнце — познающий субъект — должно быть лишено не подобающего ему значения. Наше *я*, хотя бы трансцендентально раздвинутое, не может быть средоточием и положительною исходною точкой истинного познания, причем философия имеет перед астрономией то преимущество, что центр истины, находящийся не в «дурной», а в хорошей бесконечности, может быть всегда и везде достигнут — изнутри.

Кто думает о самой истине, тот, конечно, не думает тут о своем *я* — не в том смысле, чтобы он *терял* самосознание, а в том, напротив, что он *приобретает* для своего пустого *я* новое и притом самое лучшее — безусловное содержание, хотя сперва лишь в замысле, в предварении. Уже в акте решения познавать саму истину мыслящее *я* становится формою истины — формою как бы в зародыше. Но уже и в зародыше своей познаваемости сама безусловная истина обладает своим отличительным качеством, она ни в каком случае не может представлять собою чего-нибудь частичного, ограниченного и обособленного. Зародыш самой истины есть зародыш ее *всецельности*, и внутренний рост этого зародыша может быть только развитием истинной всецельности.

Развитие это не должно представляться как процесс *безличный*. Без сомнения, философия есть дело философа, она, собственно, есть философствование; но если бы данный эмпирический субъект и в философствовании своем не поднимался над своим житейским уровнем, если бы здесь проявлялись только мысли этого обывателя, Карпа Семеновича, о разных предметах, обычно относимых к философии, то, кажется, ясно, что такие измышления отдельного субъекта, как такого, не могли бы иметь общего значения и интереса. Ясно, что истинная философия начинается тогда, когда эмпирический субъект поднимается сверхличным вдохновением в область самой истины. Но если

и нельзя заранее определить, что есть истина, то *должно* сказать во всяком случае, в чем ее нет, а именно: ее нет в области отдельного, обособленного *я*, которое из себя, как центра, описывает более или менее длинным, но всегда ограниченным радиусом круг личного существования. Если бы истина была здесь, то ее незачем было бы искать и самая мысль о философии как познавании безусловной истины не могла бы возникнуть. А раз такая мысль возникла и в самом деле овладела мыслящим, то он уже тем самым внутренно разорвал оковы своей мнимой отдельности, стал субъектом сверхличным, и понятно, что эти разорванные оковы, а также и все то, чем школьный догматизм старался и старается их опять спаять,— все эти псевдофилософские понятия мыслящих субстанций, монад, реальных единиц, сознания и т. д.— все это теряет существенное значение, сознается как überwundener Standpunkt [5]. Ясно, что эта Ueberwindung есть необходимое условие дальнейшего философствования.

Не то, чтобы границы эмпирического обособления перестали существовать для философской мысли или потеряли *всякий* интерес для нее, но их продолжающееся существование и остающийся интерес теперь совсем другие, ибо *центр бытия* переместился. Употребляя стародавнюю метафору, я назвал границы эмпирического существования оковами. Так представьте себе отношение освобожденного узника к его оковам. Они продолжают существовать, но как нечто чуждое; можно допустить, что он — хотя не сейчас, по освобождении, а потом — возымеет к ним интерес, но во всяком случае второстепенный: если он поэт или оратор, он может вспомнить о своих оковах для поэтического или риторического обращения к ним; если он живописец, он может ввести их в сюжет какой-нибудь картины; если он врач, он может употребить их материал — медь или железо — для целей металлотерапии,— но заковывать себя в них он уж, наверно, не будет.

V

Решительный замысел познавать саму истину — этот настоящий философский пафос хотя появляется на почве данной разумности, но он перерастает ее как общую форму неопределенных возможностей, определившись как живой зародыш философского делания. Об этом делании (или о *методе* философии в самом широком смысле) господствует ныне два противоположных представления, враждебно или презрительно относящихся друг к другу. Философское

делание представляется или как медленная собирательная работа многих, по частям и частичкам подбирающих материал для заложения фундамента и возведения отдельных стен будущего здания без верного ручательства и ясной надежды, что оно будет когда-нибудь докончено; или философия представляется как прямое, личное творчество отдельного мыслителя, выражающее его субъективность. Исходя из верных положений, оба взгляда по нелогичности их сторонников приходят к заключениям ложным и нелепым.

Конечно, философия есть собирательное дело многих, и требование начинать сначала ставится, конечно, не в смысле историческом. Философия создается многими; однако чтобы работа этих многих была работою над одним и тем же, и притом именно над философией, или познанием истины, как такой, очевидно, требуется предварительная общая идея истины, определяющая собою и план собирательной работы. А то если один под именем философии отдаст свои силы психометрическому исчислению различных скоростей чувственного восприятия, а другой — стилометрическому исчислению слов, словечек и конструкций фразы в Платоновых диалогах, то не видно, каким способом можно доказать, что они работают над одною и тою же задачей, и притом задачей философской. Правда, эти столь различные исчислительные работы хотя не объединяются в общей задаче, однако сближаются в общем свойстве интереса, именно интереса к точности исчислений; но я хотел бы, чтобы кто-нибудь ясно и убедительно опроверг мое решительное утверждение, что этот общий психометрии и стилометрии интерес более сроден статистике, нежели философии.

Сравнение с воздвигаемым зданием только подчеркивает требование объединяющего начала. Здание строится по частям многими рабочими и мастерами, но по плану одного архитектора, по распоряжениям одного предпринимателя и под определенным надзором за общим ходом работы. А без этого если бы рабочие даже не знали о том, что именно строится: храм ли, дворец ли, манеж для конницы или помещение для сорока тысяч свиней, то можно вообразить, что бы вышло из такой «собирательной» тектоники. Для отдельного философского учения, например гегельянства, есть один «учитель»,— он же и архитектор, и предприниматель, и главный рабочий над своим умственным сооружением. Но такие законченные, «абсолютные» системы отжили свой век, и требуемая «собирательная» или, точнее, по частям собираемая философия исключает

самое понятие одного архитектора, как и одного предпринимателя. Это, положим, было бы не беда, лишь бы существовал один общий для всех внутренно-обязательный план. У настоящих философов мы никакого плана построения философии из разных психометрических и иных кусочков, конечно, не найдем; если же обратимся к профессорам психометрии и прочих ремесленных производств, то они хотя охотно представят нам и порознь и сообща всякие планы собирательных и подбирательных работ, но положительное отношение этих планов к философии опять-таки останется проблематичным, и, чтобы допустить его, предварительно нужно будет выкинуть из философии все то, что разумели под этим словом Платон и Аристотель, Спиноза и Гегель и все те лица, которыми до сих пор занимаются все сочинения по истории философии. А при явной химеричности такого условия представление философского делания как механической, собирательной работы лишено не только значения действительности, но и значения серьезного замысла и становится одним из тех субъективных вымыслов и помыслов, из которых состоит философия согласно второму из разбираемых теперь представлений.

Это второе представление о философском делании, составлявшее полусознательную подкладку в писаниях Шопенгауэра, окончательно проявилось у Ницше и возводится в принцип его последователями *. По их взгляду, философия есть личное творчество единичного мыслителя и выражает только содержание его субъективности. С этой точки зрения нельзя ничего сказать и против первого взгляда на философию, принадлежащего профессорам психометрии. Не имея, по не зависящим от них причинам, никакой возможности стать основателями действительного собирательного философского делания, они сохраняют полное право на всякие умствования по этому предмету, выражающие их субъективность. Субъективности бывают, конечно, разные, и тот интерес всех, сочувствие многих и поклонение некоторых, что достались на долю гениальной психопатии, выраженной в увлекательной лирической прозе Ницше, никогда не будут уделом негениальной психометрии профессоров X, Y, Z. Но их уравнивает одинаково всем присущий признак субъективности вообще.

Какое же его отношение к философии?

---

* См., например, книгу г. Шестова «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше». СПб., 1900.

VI

Без всякого сомнения, философия есть вообще дело некоторого субъективного творчества. Это ставит ее в ряд других проявлений творчества, но чем же она от них отличается, в чем существенное различие между нею и, например, поэзиею? Если бы различие было только в форме, то право философии на существование было бы сомнительно, так как всякий должен признать, что со стороны формы произведения подлинно поэтические несравненно превосходнее даже таких первостепенных философских творений, как «Этика» Спинозы, «Критика» Канта и «Логика» Гегеля. Если же существенное отличие состоит в том, что поэзия обращается к чувству и воображению, а философия к уму, так что ее форма, менее эстетичная, имеет преимущество доказательной достоверности, то ведь и это преимущество принадлежит, собственно, не философии, а положительным и точным наукам: ибо где та философия, которая действительно удовлетворила ум и доказала свои положения?

Некоторые философы были вместе с тем и настоящими поэтами (Платон, Джордано Бруно), другие — настоящими учеными (Декарт, Лейбниц, Кант). Таким фактическим совмещениям можно радоваться, но, конечно, они не дают ответа на вопрос о raison d'être философии, как такой. Если философ вообще, в этом своем качестве, не может соперничать ни с поэтом по красоте выражения идей, ни с ученым по их внешней убедительности, то ясно, что достаточное основание для философского делания может быть найдено не с этих сторон. И поэзия, и точная наука — обе (каждая по-своему) отличаются своею формальною *конечностью*, то есть законченностью своих произведений. Их много, как теорем Эвклида или драм Кальдерона, но каждое есть замкнутый круг, окончательно удовлетворяющий в своих пределах эстетический или научный интерес. Геометрической теореме достаточно ее доказанности, и поэтическому произведению достаточно его красоты. Достоинство философии, напротив, в ее бесконечности — не в том, что достигнуто, а в замысле и решении познать саму истину, или то, что есть безусловно.

Этот замысел, хотя как факт, или эмпирически, принадлежит субъекту, но по существу, как утверждение о самой истине, он выходит из пределов всякой субъективности, определяя философствующего субъекта тем, что больше его. В том или другом выражении замысел познать безусловную истину стоит во главе всякой настоящей философии, но важно, насколько философское делание верно

этому началу, насколько сама истина остается его единственным средоточием, насколько в дальнейшем ходе философствования растет, крепнет и полнеет чистый, мысленный образ самой безусловной истины.

Припомним важнейшие превратности и уклонения от прямого пути в новой философии, именно в трех ее основоположных учениях — картезианстве, кантианстве и гегельянстве.

Конечно, во всех трех учениях задача, которой определяется субъект философии, есть первоначально познание самой истины, или безусловного. Но во всех трех при дальнейшем ходе мысли эта задача незаметно суживается и подменяется чем-то другим. В картезианстве это другое есть *я*, как подлинно существующее, или (мыслящая) субстанция. Здесь останавливается и на этом сосредоточивается главный философский интерес и самого Декарта, и его новейших последователей (Мэн-де-Биран и др.). Правда, Декарт говорит и о Боге, но так, что лучше бы он о нем молчал, он говорит много важного и основательного о внешнем мире, но как философствующий физик или механик, а не как философ. В последнем качестве его существенный интерес вращается около так называемой души, или единичного *я* как субстанции. И доныне картезианцы обычно заботятся все о душе да о душе. Есть ли эта забота истинно философская? Разве ее субъективно-эмпирические побуждения не бросаются в глаза? И здесь имеет силу слово истины: кто хочет сберечь душу свою, тот потеряет ее, а кто «потеряет ее ради Меня, тот сбережет ее». Забыть о субъективном центре ради центра безусловного, всецело отдаться мыслью самой истине — вот единственно верный способ найти и для души ее настоящее место: ведь оно зависит от истины, и ни от чего более.

Для Декарта самое мышление важно прежде всего как способ убедиться в моем собственном существовании — в существовании всякого мыслящего субъекта. Существование всякого такого субъекта может быть интересно в различных отношениях — как плательщика податей, как подлежащего воинской повинности, вообще как статистической единицы. В этом качестве он существует, конечно, не потому, что мыслит, а потому, что его мать родила. Эмпирическое существование субъекта может зависеть только от определенного эмпирического факта, и утверждать зависимость этого существования от мышления субъекта было бы явным абсурдом, какой бы широкий смысл мы ни придали слову «мышление». Но чисто философский интерес принадлежит мышлению в соб-

ственном смысле, то есть отношению субъекта к истине или его сообразности с нею как нормально-мыслящего. Значит, не истина зависит от фактического мышления, а, напротив, достоинство и философский интерес этого мышления зависят от истины, и все значение мыслящего субъекта зависит от того, определяет он себя или нет как форму безусловного содержания, или как разум истины. В картезианском спиритуализме субъекту, *я*, или душе, придано значение как чему-то самостоятельно существующему, безотносительно к самой истине, и эта первая ложь осталась в школе, несмотря на благородные попытки преодолеть ее, сделанные Мальбраншем и Спинозой.

С другого конца ближе подходит к делу, то есть к истине, учение Канта. Здесь философский интерес сосредоточен не на существовании субъекта (что само по себе ни к чему), а на общих *нормах* его деятельности как познающего. Но Кант не договаривает: познающего *истину* по нормам, в которых она раскрывается для ума, на нее направленного. Если картезианский спиритуализм прямо лишен философского смысла и интереса, то Кантова гносеология остается до конца двусмысленной, и познающий субъект в ней вечно колеблется между ролью полномочного законодателя для всего познаваемого и ролью невольника, тем более несчастного, что его господин ему неизвестен и он должен покорно принимать неведомо откуда идущие условия для своей деятельности. Конечно, кантианский «чистый разум» ближе к истине, чем картезианская «мыслящая субстанция», но он все-таки не доходит до нее в мысли Канта и остается в сущности лишь формальной разумностью, фактически нам присущею, но лишенною (у Канта) всяких средств, чтобы стать *разумом истины*.

Великое достоинство гегельянства в том, что и бессмысленная «субстанция» догматизма, и двусмысленный «субъект» критицизма превращены здесь в верстовые столбы диалектической дороги. Картезианская «душа» перешла в кантианский «ум», а этот растворился в самом процессе мышления, не становясь, однако, и у Гегеля разумом истины. Все внешние перегородки между философским мышлением и его предметом — самою истиною — сняты в гегельянстве, но воздвиглась внутренняя преграда самомнения, объявившего, что процесс постижения истины и есть сама истина. Вместо наполнения разума как безусловной формы безусловным содержанием самой истины основным мерилом философского делания объявлено заранее тожество формы с содержанием, а окончательным содержанием, подлинною действительностью

осталось, как и у Канта, только то, что дано. Гегельянство грандиозно, но не как великий поток живой воды, что может нести нас к океану, а как необычайно высокий фонтан, который, чем выше поднимается, тем с большею стремительностью падает обратно вниз к своему ограниченному резервуару — эмпирической действительности. В гегельянстве философский субъект ближе всего подходит к своему подлинному и окончательному определению — как становящийся разум истины. Но, поднявшись на эту высоту, он испытывает головокружение и безумно воображает, что начало его разумения истины есть возникновение самой истины, его рост и развитие — ее собственный рост и развитие. Провозглашается нелепая мысль о становящейся истине, о развивающемся абсолюте *. Между философами, *подходившими* к истине, нет большего, чем Гегель, но и наименьший между философами, *исходящими* из самой истины, больше его.

VII

Рассуждения этой и двух предыдущих статей дают в итоге такое заключение.

Существует для начала философии триединая достоверность.

Во-первых, достоверны субъективные состояния сознания, как такие,— психическая *материя* всякой философии.

Во-вторых, достоверна общая логическая *форма* мышления, как такая (независимо от содержания).

И, в-третьих, достоверен философский *замысел*, или решимость познавать саму истину,— как живое начало философского делания, как действительная, определенная форма, заключающая в себе зародыш или семя своего безусловного содержания.

Единство этой троякой достоверности состоит в том, что первый ее вид присущ и обоим другим, так как и формальная разумность — мышление вообще, и замысел мышления безусловного, или познания истины, суть прежде всего факты сознания, непосредственно достоверные в этом первом смысле. Но к этой своей субъективной достоверности логическое мышление, как такое, привносит всеобщую и объективную значимость (формальную разумность) каждого из своих проявлений, а философский замысел в своей субъективной достоверности и к логическому зна-

* Я не приписываю этой нелепости самому Гегелю, но его птенцы поневоле вынесли именно это из его гнезда.

чению своего предмета (понятие самой истины, или безусловного) присоединяет ту решимость или тот акт отдающейся своему предмету воли, что является действительным началом движения и превращает мышление в становящийся разум истины.

Должно, таким образом, различать в познающем, во-первых, субъекта эмпирического, во-вторых, субъекта логического и, в-третьих, субъекта собственно философского. Можно, пожалуй, обозначить это троякое подлежащее тремя различными именами, называя первое *душою*, второе — *умом* и третье — *духом*. Следует только не увлекаться этим словесным различением и не останавливаться на нем прежде времени. Ведь сама эта тройственность имеет пока лишь отвлеченно-логическое значение и определяет познающего в его формальной разумности, а не в его качестве становящегося разума истины, каким он должен быть по собственному своему замыслу. Как живая форма истины, он должен быть занят не собою, а своим безусловным будущим содержанием; становясь разумом истины, он должен определяться не в себе, а в определениях своего безусловного предмета. Он должен обращаться не вокруг себя, а вокруг своего подлинного средоточия, *качествовать* не в себя, а в истину и затем уже из этого своего запечатленного истиною, в ее цвета окрашенного качества — не как *своего*, а как *истинного* начала — исходить для дальнейшего и полнейшего познания.

Новая философия (от Декарта и ученика его Гейлинкса) утверждает своим началом старое дельфийское требование Γνῶθι δαυτόν — познай самого себя. Но отличительное свойство таких изречений, как и пророческих сновидений,— в их многосмысленности. Одному моему знакомому тайный голос беспрестанно твердил во сне: ступай в Египет, ступай в Египет, а потом оказалось, что ему нужно было заниматься химией и что именно этого требовал от него вещий голос, выражавшийся, как и все пророческое, в форме довольно дикого каламбура (древнее имя Египта — *хем, черная земля*, откуда и название химии).

Но не менее загадочно и дельфийское изречение, так как предмет его предписания может быть понят не в одном, а по крайней мере в трех разных смыслах. «Познай самого себя» — значит ли это, что мы должны познавать себя как эмпирического субъекта, в своем темпераменте, характере и всяких психологических свойствах — общих, частных и особенных? Это очень полезно, но ведь это не философия.

Или нам нужно познавать себя как субъекта логическо-

го, в тех формах мышления, под которые этот субъект подставляется как мыслящий, независимо от чего бы то ни было мыслимого? И это упражнение может быть полезно и занимательно; но то, что мы называем философией, не сводится и к формальной логике, как оно не сводится к эмпирической психологии.

Дельфийское изречение, если оно шло от доброй силы, а не от Пифона, не могло внушать познания к себе как эмпирического хаоса, или как логической отвлеченности; оно должно было указывать на субъекта в третьем смысле, как истинно философского; он же определяется не в своей материальной пестроте и не в своей формальной пустоте, а в своем безусловном содержании, как становящийся разум самой истины. Следовательно, познай самого себя значит познай истину. Γνῶϑι δαυτόν — γνῶϑι τὴν ἀλήϑειαν.

ПРИМЕЧАНИЯ

Настоящий двухтомник — первое советское издание философских произведений выдающегося русского мыслителя В. С. Соловьева. В четвертом томе «Антологии мировой философии» (М., 1972) были опубликованы фрагменты его сочинений. Отдельным изданием выходила поэзия философа: *Соловьев Вл.* Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974.

Работы Соловьева, как правило, первоначально публиковались на страницах периодической печати, в журналах и газетах, зачастую противостоящих друг другу в идейной и партийной борьбе: «Русский вестник» и «Вестник Европы», «Русь» и «Книжки недели» и др. Главным органом, издававшим произведения Вл. Соловьева, был журнал Московского психологического общества (почетным членом которого состоял Соловьев) «Вопросы философии и психологии». Некоторые работы («Россия и Вселенская церковь», «Русская идея») философ вынужден был издавать за рубежом. В России они вышли в переводе с французского языка после смягчения цензурного устава в 1905 г.

Посмертно издавались дважды Собрания сочинений Вл. Соловьева: первое — в 1901—1903 гг. (СПб., Общественная польза) в восьми томах (девятый — дополнительный) под редакцией брата философа Михаила Сергеевича; второе — в десяти томах в 1911—1913 гг. (СПб., Просвещение).

Произведения Соловьева изданы на немецком, английском, французском, итальянском, голландском, хорватском и чешском языках. Кроме того, в Брюсселе издано на русском языке самое полное на данный момент Собрание сочинений (Т. 1—16, 1966—1970). Это издание представляет собой фототипическое воспроизведение второго русского издания Собрания сочинений (тома 1—10). В одиннадцатый том включены не вошедшие в десятитомник «Россия и Вселенская церковь», «Русская идея», «Владимир святой и христианское государство и ответ на корреспонденцию из Кракова» и др.; в двенадцатом томе — стихотворения и небольшие статьи; тома 13—16 — фототипическое воспроизведение русского издания писем Вл. Соловьева.

Вл. Соловьев был не только профессиональным философом: он выступал и как богослов, и как поэт, и как публицист, и как литературный критик. Настоящее издание включает все остальные философские произведения Вл. Соловьева.

ОПРАВДАНИЕ ДОБРА

«Оправдание добра» — основное сочинение Вл. Соловьева в области нравственной философии. По справедливому замечанию Э. Л. Радлова, «с характерными чертами мышления Вл. Соловьева, с его тонким анализом, читателю лучше всего знакомиться по «Оправданию добра», в котором все разнообразные нити сплетены в одно художественное целое» (*Радлов Э. Л.* Владимир Соловьев. Жизнь и учение. СПб., 1913. С. 129).

Именно в этом сочинении Вл. Соловьеву во многом удалось преодолеть традиционные для русской философской мысли незавершенность и отсутствие систематичности в изложении, что было высоко оценено многими его современниками (см., напр., рецензию Н. Я. Грота на первое издание «Оправдания добра»: ««Оправдание добра»... является в нашей литературе первым опытом систематического и совершенно самостоятельного рассмотрения основных начал нравственной философии. Это — первая этическая система русского мыслителя» // Вопросы философии и психологии. 1897. № 36 (1). С. 155).

Замысел подобного обширного сочинения по этике возник у Вл. Соловьева в конце 1894 г. в связи с предложением о втором издании его работы 1877 — 1880 гг. «Критика отвлеченных начал». В письме Ф. Б. Гецу от 21 февраля 1895 г. Вл. Соловьев писал: «Вместо 2-го издания «Критики отвлеченных начал» я издаю три более зрелые и обстоятельные книги: во-1-ых, «Нравственную философию»...» (Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Под ред. Э. Л. Радлова. СПб., 1909. Т. II. С. 182). Труд печатался отдельными главами начиная с 1894 г. в журналах «Вопросы философии и психологии», «Книжки Недели», «Вестник Европы» и «Нива» и вышел отдельной книгой в 1897 г. Отдельные главы привлекли пристальное внимание критики, а выход сочинения полностью вызвал настоящую бурю в отечественной философской и литературной периодике. Подобный интерес к «Оправданию добра» был результатом, во-первых, полного изложения Вл. Соловьевым своих идей в ясном и последовательном виде (причем не только этических, но также и онтологических, историософских и политических) и, во-вторых, его, по замечанию Э. Л. Радлова, «полемики с ходячими современными теориями, имеющими опору в высоком авторитете лиц, их выставивших, и в подкупающей простоте самого учения...» (Журнал Министерства Народного Просвещения. 1897. № 11. С. 242).

Не останавливаясь на положительных отзывах о книге (которых было немало), обратимся к критическим разборам и рецензиям. Не имея возможности дать более или менее полный обзор критики, ограничимся типологическим ее анализом, приводя лишь наиболее характерные примеры. Первый тип критики — критики специалистов по разным конкретным отраслям знания — может быть представлен рецензией видного правоведа и экономиста того времени Г. Ф. Шершеневича (Вопросы философии и психологии. 1897. № 38 (III). С. 456—471), в которой автор выступил против конкретных идей Вл. Соловьева в известных ему областях, сказав, впрочем, в заключение, что книга не решает поставленную в предисловии проблему. В опубликованном в том же номере «Вопросов философии и психологии» ответе (С. 475—484) Вл. Соловьев привел убедительные доводы и контраргументы в защиту своего учения, на чем полемика и была исчерпана. Иной тип критики, который можно назвать «фельетонным», характерен для нефилософских журналов самого различного направления. Так, рецензент народнического «Русского богатства» П. В. Мокиевский (1897. № 10. Разд. II. С. 34—52) утверждал, что «г. Соловьев не *исследует*, а *живописует*», не заботясь не только о том, «чтобы его утверждения вполне удовлетворяли строгим требованиям логики», но даже и о том, «чтобы его слова имели вполне определенный смысл» (С. 38). И так как Вл. Соловьев, по мнению рецензента, вообще «ошибочно понимает задачу философа», не отличая ее от цели «проповедника» (С. 44), то он вообще не способен решить обозначенные им же задачи, а дал «вариант старого и совершенно бессодержательного учения о том, что нравственным поведением является такое поведение, когда поступают сообразно с природою вещей» (С. 48). Подобная категоричность оценки вкупе с отсутствием какой-либо собственной позитивной программы и неосновательностью разбора книги свидетельствуют скорее

против рецензента, нежели против критикуемого им сочинения. Еще более развязным был тон критика консервативного «Исторического вестника» Б. Никольского (1897. Май. С. 600—604), заявившего, что, «не имея солидных и основательных знаний ни в одной научной отрасли» (С. 601), Вл. Соловьев дал «бесконечный фельетон, жеманный, запутанный, самодовольный и совершенно бессодержательный» (С. 600). К этому же типу критики примыкает статья Ф. Э. Шперка в «Новом времени», которую Вл. Соловьев назвал в письме к В. В. Розанову «наглым и довольно коварным нападением» (Письма Владимира Сергеевича Соловьева. СПб., 1911. Т. III. С. 47).

Особо следует выделить рецензию Н. Городенского в февральской книжке «Богословского вестника» за 1899 г. (С. 287—321), который помимо общих для критики замечаний о «недостатке уважения к требованиям строго научного метода» (С. 300) нашел, что Вл. Соловьевым «вносится некоторая поправка к христианскому учению» (С. 303), которую он принять, разумеется, не мог. Однако в общем «книга отличается,— по его мнению,— содержательностью, глубиною и стройностью мысли, иногда высокою гуманностью воззрений...» (С. 299).

Но наиболее жесткая полемика разгорелась между Вл. Соловьевым и Б. Н. Чичериным, давним оппонентом Вл. Соловьева, опубликовавшим в 39 (IV) книжке «Вопросов философии и психологии» за 1897 г. большую статью «О началах этики» (С. 586—701), посвященную «Оправданию добра» и другой книжке Вл. Соловьева — «Право и нравственность». В письме М. М. Стасюлевичу 5 октября 1897 г. Вл. Соловьев писал: «Ну, насолил же мне Чичерин, // Самодовольный дворянин,— // Все переврал, как сивый мерин, // Скопец тамбовских палестин» (Письма Владимира Сергеевича Соловьева. СПб., 1908. Т. I. С. 140). Б. Н. Чичерин обрушился буквально на все положения книги, начиная с обвинения в отсутствии метафизического фундамента и в «преобладании субъективной фантазии над трезвою мыслью» (С. 630) и заканчивая недвусмысленным резюме об «окончательной гибели» «прекрасного таланта» для отечественной науки (С. 701), так как, на его взгляд, Вл. Соловьев «сделался совершенно неспособен к основательной научной работе» вследствие «привычки, с одной стороны, уноситься в темные бездны мистической теософии, а с другой стороны, писать легкие журнальные статьи и решать все вопросы с плеча...» (С. 701). Это обвинение в «журнализме» сильно задело Вл. Соловьева, и в статье «Мнимая критика. (Ответ Б. Н. Чичерину)» он писал: «Я стал публицистом как раз в то время, когда в нашей общественной жизни явились особые поводы вступиться за... элементарный принцип (свободу совести.— *С. К.*), без упрочения которого невозможен действительный прогресс...» (Вопросы философии и психологии. 1897. № 39 (IV). С. 651). Полемика затянулась еще и на следующий номер (№ 40), в котором были опубликованы статья Б. Н. Чичерина «Несколько слов по поводу ответа г. Соловьева» (С. 772—779) и заметка Вл. Соловьева «Необходимые замечания на «несколько слов». Б. Н. Чичерина» (С. 779—783). В общем Вл. Соловьев справедливо отмечал в письме Е. Тавернье от 14 мая — 19 июня 1897 г., что «эта книга навлекла на меня в русской прессе величайшую ругань и величайшие похвалы, какие я когда-либо слышал» (*Соловьев Вл.* Письма. Пг., 1923. С. 223).

Кроме издания 1897 г. «Оправдание добра» вышло 2-м изданием в 1899 г. в значительно переработанном и дополненном виде.

Настоящая работа печатается по последнему прижизненному изданию.

[1] любовь к родителям (лат.).— *55.*
[2] справедливость; равенство; правосудие; божественная справедливость (лат.).— *57.*
[3] в деторождении (лат.).— *60.*
[4] чистая осуществленность (лат.).— *62.*

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

[1] Пс. 118, 12.— *79.*

[2] *Пушкин А. С.* Сцены из рыцарских времен. Вл. Соловьев цитирует неточно. У Пушкина:

Вот уж сорок лет живу,
Ни во сне, ни на яву
Не видал до этих пор
Я на ведрах медных шпор.— *80.*

[3] *Лекции* по зоологии в университете Вл. Соловьев слушал у профессоров А. П. Богданова и С. А. Усова. По зоологии беспозвоночных читал курс лекций в 1869/70 учебном году проф. А. П. Богданов (см.: *Лукьянов С. М.* О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Пг., 1916. Кн. I. С. 138—139).— *80.*

[4] У каждой зверушки свои игрушки. Каждому зверю суждено подохнуть (нем.).— *81.*

[5] См.: *Шопенгауэр А.* Две основные проблемы этики // Полн. собр. соч. М., 1910. Т. IV. С. 229—233.— *81.*

[6] Иер. 48, 10.— *82.*

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ
НРАВСТВЕННЫЙ СМЫСЛ ЖИЗНИ В ЕГО ПРЕДВАРИТЕЛЬНОМ ПОНЯТИИ

Впервые опубликовано в «Книжках Недели» (1896. № 12. С. 197—213) — ежемесячном приложении к газете «Неделя» под заголовком «Нравственный смысл жизни».

[1] Фил. 3, 8.—*84.*

[2] Вольное изложение взглядов Фридриха Ницше, чья творческая деятельность прекратилась в 1889 г. в связи с душевной болезнью.— *87.*

[3] См.: *Гоголь Н. В.* Ревизор. Дейст. I. Явление I.— *87.*

[4] 1 Мак. 1, 1—5.—*87.*

[5] Колос. 1, 18; Деян. 26, 23.—*88.*

[6] *чандалы* — первонач.: низшая каста у индусов.—*88.*

[7] Гал. 4, 9; Кол. 2, 8, 20.—*88.*

[8] Лук. 1, 46—47, 49, 51—53.—*89.*

[9] Пс. 8, 5.—*90.*

[10] На соборе в Эфесе в 449 г. Александрийский патриарх Диоскор принудил церкви признать монофизитство — учение, по которому природа Христа не богочеловеческая, но только божественная. В 451 г. на IV Вселенском соборе (Халкидонском) монофизитство было осуждено как ересь. Последователи этого учения отказались подчиниться постановлению собора и выделились в отдельную церковь (см.: *Соловьев Вл.* Монофизитство // Собр. соч.: В 10 т. Т. 10. С. 421—424; Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XIX (2). С. 786—788).—*95.*

[11] 1 Коринф. 6, 3.—*96.*

[12] 1 Коринф. 15, 26.—*97.*

ВВЕДЕНИЕ

НРАВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК САМОСТОЯТЕЛЬНАЯ НАУКА

Впервые опубликована в журнале «Вестник Европы» (1894. № 11. С. 345—365) с подзаголовком «Вступительная глава из приготовленного к печати сочинения «Основания нравственной философии»».

[1] Это, ставшее впоследствии расхожим, определение есть, по-видимому, результат знакомства Вл. Соловьева с некоторыми этнографическими исследованиями (см.: Собр. соч. Т. 2. С. 151).—*99.*

[2] См.: Критика отвлеченных начал XXVI (наст. том с. 593—596).—*100.*

[3] См.: Повесть временных лет 986—988.—*102.*

[4] К сожалению, выяснить, кого именно имел в виду Вл. Соловьев, не удалось. Главным препятствием явилось отсутствие более или менее полной библиографии критических работ о Вл. Соловьеве.—*103.*

[5] Догматическое развитие церкви в связи с вопросом о соединении церквей // Православное обозрение. 1885. Декабрь. С. 727—798. Эта работа вошла в первую часть большого произведения «История и будущность теократии» (Собр. соч. Изд. 2. Т. 4).—*104.*

[6] Рим. 2, 15.—*105.*

[7] дух (лат.).— *108.*

[8] «Две основные проблемы этики» (Полн. собр. соч. М., 1910. Т. IV); «Воля в природе» (Там же. 1901. Т. III). Помимо указанных ниже самим Вл. Соловьевым немецких изданий Шопенгауэра философ с разной степенью вероятности мог быть знаком и с русскими переводами этих работ (см., напр.: *Шопенгауэр А.* Свобода воли и основы морали. Две основные проблемы этики. СПб., 1886; *Шопенгауэр А.* О воле в природе. М., 1891).—*112.*

[9] См.: *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. I. С. 426.—*112.*

[10] Категорический императив Канта: *«...поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы»* (*Кант И.* Соч. Т. 4. Ч. I. С. 261).—*114.*

[11] противоречие в определении (лат.).—*114.*

[12] См. также: *Соловьев В. С.* Собр. соч. Т. 10. С. 329—336 (здесь и далее по второму изданию).—*115.*

[13] Быт. 22, 1—13.—*116.*

[14] Чис. 22.—*117.*

[15] Задуманный Вл. Соловьевым труд по теоретической философии (наст. том с. 757—831) остался незавершенным.—*119.*

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ДОБРО В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

Глава первая

Первичные данные нравственности

Впервые опубликована в «Вопросах философии и психологии» (1894. № 24(4). Сентябрь. С. 361—380) с подзаголовком «Глава из приготовленного к печати сочинения «Основания нравственной философии»».

[1] Старое название эволюционного учения. — *120.*

[2] См.: *Дарвин Ч.* Происхождение человека и половой подбор // Полн. собр. соч. М.; Л., 1927. Т. II. Кн. 1. С. 115, 146, 166—171.— *120.*

[3] См. там же. С. 155—156. — *121.*

[4] Иер. 5, 8.—*121.*

[5] См.: *Дарвин Ч.* Происхождение человека и половой подбор. С. 145—172. — *121.*
[6] Быт. 3, 7—11. — *124.*
[7] девы и мальчики (лат.) (*Гораций.* Оды. Кн. III 1. Пер. Вл. Соловьева. См.: Значение поэзии в стихотворениях Пушкина // Собр. соч. Т. 9. С. 340). — *125.*
[8] См.: *Шопенгауэр А.* Полн. собр. соч. Т. IV. С. 217—221. — *128.*
[9] См.: *Гоголь Н. В.* Игроки. Явление XXV. — *133.*

Глава вторая
Аскетическое начало в нравственности

Впервые опубликована в «Вопросах философии и психологии» (1895. № 26(1). Январь. С. 67—88).

[1] Одна из основных школ гностицизма, влиятельного религиозно-философского течения поздней античности и средневековья, стремившегося к синтезу различных восточных верований, христианства, иудаизма и греческой философии. Взгляды Валентина (ум. ок. 161 г.), основателя школы, известны по изложению св. Иринея Лионского в специальном трактате «Обличение и опровержение учения, ложно именующего себя знанием» (см.: Сочинения Святого Иринея, епископа Лионского. М., 1871). Вл. Соловьев, много и глубоко изучавший гностицизм,— автор статей «Валентин» и «Валентиниане», а также «Гностицизм» в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона (см. также: Собр. соч. Т. 10. С. 285—290, 323—328). — *137.*

[2] Религия, возникшая в III в. в Персии. Основатель — проповедник Мани (216—277). В основе *манихейства* — зороастрический дуализм, т. е. признание двух субстанциальных начал бытия — противоборствующих Света и Тьмы. См. также статью Вл. Соловьева «Манихейство» в Собр. соч. (Т. 10. С. 416—421) и Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона (Т. XVIII (2). С. 541—543). — *137.*

[3] Вл. Соловьев, вероятно, имеет в виду первые слова из книги «Жизнь Плотина» Порфирия, ученика Плотина и автора достоверного описания жизни учителя. Ср.: «Плотин, философ нашего времени, казалось, всегда испытывал стыд от того, что жил в телесном облике...» (*Порфирий.* Жизнь Плотина // *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 427). — *138.*

[4] 1 Коринф. 6, 19; 15, 40, 44, 50; Фил. 3, 21. — *141.*
[5] Иоан. 1, 14. — *141.*
[6] Быт. 6, 3. — *141.*
[7] См. наст. том с. 144. — *143.*
[8] См.: *Соловьев В. С.* Собр. соч. Т. 6. — *145.*

[9] *Трапписты* — монашеский орден, основанный в 1636 г. в департаменте Орн (Франция), близ Мортани, и получивший название la Trappe — от узкого входа в местную долину. Орден траппистов отличался строгими аскетическими порядками.— *145.*

[10] Лев. 10, 9; *сикер* — крепкий напиток. — *146.*
[11] Матф. 19, 12. — *148.*
[12] 1 Коринф. 7; 1 Тим. 2, 15; Лук. 20, 34—36. — *148.*
[13] См.: *Соловьев В. С.* Собр. соч. Т. 7. — *148.*
[14] вследствие невозможности (лат.). — *148.*
[15] Ефес. 5, 32. — *148.*
[16] См., напр.: Avgustinus Endrratio in Rs CXXXVI. V. 9. Patrologia Latina 31 (*Августин.* Пояснение к псалму 136. Ст. 9). — *150.*
[17] Пс. 136, 8—9. — *150.*
[18] жажда, желание (лат.). — *150.*

Глава третья
Жалость и альтруизм

Впервые опубликована в «Книжках Недели» (1895. № 3. С. 5—26) с подзаголовком «Из нравственной философии».

[1] *Шопенгауэр А.* Полн. собр. соч. Т. IV. С. 220. — *159.*

[2] См.: *Гюго В.* Кромвель. Предисловие // Литературные манифесты западноевропейских романтиков. М., 1980. С. 447—449. — *159.*

[3] *Шопенгауэр А.* Полн. собр. соч. Т. IV. С. 234—235. — *160.*

[4] отвращение к беременности (лат.). — *160.*

[5] *Шопенгауэр А.* Полн. собр. соч. Т. IV. С. 225. — *163.*

[6] См.: Критика отвлеченных начал. Глава IV. Эмпирическое начало нравственности в своей высшей форме. Основание морали по Шопенгауэру (*Соловьев В. С.* Собр. соч. Т. 2. С. 25—37). — *163.*

[7] В тексте второго прижизненного издания вместо «ему» напечатано «им», причем в «Необходимых поправках» этот случай не оговорен. При подготовке данного издания мы исходили из принципа согласования. — *164.*

[8] См., напр.: *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. М., 1900. Т. I. С. 394—413. — *164.*

[9] Это определение альтруизма Соловьев берет у Шопенгауэра (см.: Критика отвлеченных начал. Гл. IV // Т. 2. С. 26, а также: *Шопенгауэр А.* Полн. собр. соч. Т. IV. С. 143). — *168.*

[10] Исаак Сирянин (см. наст. том с. 162). — *169.*

Глава четвертая
Религиозное начало в нравственности

Впервые опубликована в «Книжках Недели» (1895. № 4. С. 73—89).

[1] Деян. 19, 28—34. — *171.*

[2] *Вергилий.* Энеида I 630 (пер. А. А. Фета). — *172.*

[3] Быт. 10, 6—20. — *172.*

[4] *Brosses Ch. de.* Du culte des dieux fetiches au parallele de l'ancienne religion de l'Egipte avec la religion actuelle de la Nigritie. Paris, 1860 (*Бросс Ш. де.* Культ богов-фетишей и параллель между древнеегипетской религией и религией современной Африки). — *172.*

[5] *Bahoven I. J.* Das Mutterrecht. Berlin, 1861 (*Бахофен И. Я.* Матриархат). — *175.*

[6] См.: *Спенсер Г.* Основания социологии // *Спенсер Г. В.* Соч.: В 7 т. СПб., 1898. Т. 4. Ч. I. — *176.*

[7] Подробное изложение своих взглядов на происхождение религии Вл. Соловьев дал в статье 1890 г. «Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки» (Собр. соч. Т. 6). — *176.*

[8] *Харузин Н.* Русские лопари. М., 1890. — *177.*

[9] Главный бог в литовском и латышском пантеоне, бог-громовик. — *177.*

[10] 2 Ездр. 4, 41. — *180.*

[11] Матф. 7, 21. — *181.*

[12] Напр., хлысты различных толков. — *181.*

[13] Деян. 9, 15. — *183.*

[14] *Фет А. А.* Вечерние огни. Вып. I. СПб., 1883. Сонет. Эта книга была подарена автором Вл. Соловьеву с надписью: «Дорогому зодчему этой книги Владимиру Сергеевичу Соловьеву». — *183.*

Глава пятая
О добродетелях

Впервые опубликована в журнале «Вопросы философии и психологии» (1895. № 28(3). Май. С. 331—357) с подзаголовком «Из нравственной философии».

[1] См. наст. том с. 183. — *187.*

[2] См.: Политик IV 6 сл. — *187.*

[3] Быт. 3, 1—15. — *187.*

[4] Это решение (математической или метафизической проблемы) справедливо (фр.). — *188.*

[5] равенство (лат.). — *188.*

[6] См. наст. том с. 152. — *188.*

[7] высшее право — высшая несправедливость (лат.). *Цицерон.* Об обязанностях I 10, 33 (СПб.; М., 1874. С. 15). — *190.*

[8] См.: *Платон.* Соч.: В 3 т. М., 1968. Т. 1; *Ксенофонт Афинский.* Сократические сочинения. М.; Л., 1935. — *190.*

[9] См.: *Софокл.* Антигона. — *190.*

[10] любовь к родине (лат.); любовь к родителям (лат.). — *191.*

[11] да свершится правосудие, да погибнет мир (лат.). Это выражение приводится в книге Иоганна Манлиуса «Loci communes» (Общие места) (1563) как девиз императора Фердинанда I (1556—1564) — *191.*

[12] 1 Коринф. 13, 13. — *191.*

[13] Пс. 145, 3. — *192.*

[14] «На этом грешном свете нужно любить много вещей» (фр.). Строка из сонета «A M. Victor Hugo» французского поэта Альфреда де Мюссе. В тексте воспроизводится неточно. У Мюссе: «Il faut, dans ce bas monde, aimer beaucoup de choses».—*192.*

[15] Ср.: «Ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира (сего)» (1 Иоан. 2, 16).— *193.*

[16] Матф. 22, 35—40. — *193.*

[17] восприимчивость к действию (лат.). — *195.*

[18] См.: *Соловьев В. С.* Собр. соч. Т. 6. С. 442—455. — *195.*

[19] «Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего» (Исх. 20, 16). — *200.*

[20] «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Иоан. 15, 13). Ср. также: Матф. 10, 39; 16, 25; Иоан. 12, 25.— *201.*

[21] Собр. соч. Т. 2. С. 65. — *203.*

[22] См.: *Кант И.* Соч. Т. 4. Ч. I. С. 233—234. — *204.*

Глава шестая
Мнимые начала практической философии

Впервые опубликована в «Вопросах философии и психологии» (1895. № 29 (4). Сентябрь. С. 461—483) под названием «Мнимые начала правильного поведения (Критика различных видов эвдемонизма)».

[1] 1 Иоан. 5, 19. — *205.*

[2] Данная строчка не поддается атрибутации. — *207.*

[3] Игезий Киренский (Гегезий, Гегесий), представитель киренской школы, столь выразительно описывал страдания жизни, что власти запретили ему проповедовать самоубийство. Вл. Соловьев — автор статьи о Гегезии (см.: Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. VIII. С. 217). — *208.*

[4] Никомахова этика 1152 в 15—16.—*210.*
[5] *Пушкин А. С.* Пир по время чумы. — *211.*
[6] *Гёте В. И.* Собр. соч.: В 10 т. М., 1975. Т. 1. С. 261, где приведен «Trost in Tränen». Вероятно, это собственный перевод Вл. Соловьева. См. перевод Жуковского «Утешение в слезах». — *212.*
[7] Ср.: *Милль Дж. С.* Утилитарианизм. СПб., 1882. С. 39. — *216.*
[8] *Drummond H.* The Lowell lectures on the ascent of man. London, 1894 (*Друммонд Г.* Лекции о восхождении человека, читанные в Лоуэле). Г. Друммонд, шотландский религиозный мыслитель, прочитал эти лекции в 1893 г. в Бостоне (США) в Лоуэльском институте. — *217.*
[9] Имеется в виду монолог Барона (II сцена). — *218.*

ЧАСТЬ ВТОРАЯ
ДОБРО ОТ БОГА

Глава седьмая
Единство нравственных основ

Почти полностью опубликована в «Книжках Недели» (1898. № 2. С. 5—22). В первом издании отсутствует. В «Книжках Недели» — первые 9 главок с подзаголовком «Из вновь написанной дополнительной главы в печатающемся теперь втором издании моей «Нравственной философии»». 11-я и 12-я главки появились только во втором издании «Оправдания добра», 13-я и 14-я — частично напечатаны в журнале «Вопросы философии и психологии» (1896. № 31).
[1] я не род, я дух (лат.). — *225.*
[2] Впрочем, спасется чрез чадородие, если пребудет в вере и любви и в святости с целомудрием. 1 Тим. 2, 15. — *228.*
[3] См.: *Соловьев В. С.* Собр. соч. Т. 7. — *230.*
[4] ужас святотатства (лат.). — *233.*
[5] слова из Утренней Молитвы. — *236.*
[6] от хотения плоти; от хотения мужа (Иоан. 1, 13). — *237.*
[7] Пс. 33, 20. — *239.*
[8] См.: *Кант И.* Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 416—437. — *241.*
[9] *Шиллер Ф.* Философы. Вероятно, перевод самого Вл. Соловьева, хотя он отличается от другого перевода Вл. Соловьева этого же стихотворения:

Сомнение совести

Ближним охотно служу, но — увы! — имею к ним склонность.
Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?

Решение

Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презренье
И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг.

(См.: *Шиллер Ф.* Собр. соч.: В 7 т. М., 1955. Т. 1. С. 243).

В «Критике отвлеченных начал» (1877—1880) Вл. Соловьев дает еще один перевод тех же строк из «Философов» Шиллера:

Делать добро, моим ближним привык я, но только к несчастью
Делаю это охотно, зане я сердечно люблю их.
Как же тут быть? — Ненавидь их, и с чувством враждебным и злобным
Делай добро, и тогда только будешь морально оправдан.

(Собр. соч. Т. 2. С. 65). — *242.*

[10] «Всеобщая естественная история и теория неба» была написана Кантом в 1755 г. — *242.*

[11] См.: *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 89—90. — *243.*

[12] См.: *Кант И.* Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 454—468. — *244.*

Глава восьмая
Безусловное начало нравственности

Впервые опубликована в «Вопросах философии и психологии» (1895. № 30(5). Ноябрь. С. 653—675).

[1] Деян. 17, 28. — *251.*

[2] материя (греч.), материальная причина (лат.) (Быт. 2, 7). — *252.*

[3] форма (греч.), формальная причина (лат.) (Быт. 1, 27). — *252.*

[4] цель (греч.), целевая причина (лат.) (Быт. 1, 26). — *252.*

[5] благоговение, благоговейная любовь (нем.). — *253.*

[6] 1 Фес. 1,6. 2 Коринф. 1, 22; 5, 5.—*253.*

[7] Термин «отвлеченный морализм» отсутствовал в журнальном варианте. Введен в книгу при первом издании в связи с полемикой против воззрений Л. Толстого. Об этой полемике см.: *Лосев А. Ф.* Вл. Соловьев и его ближайшее литературное окружение. Ч. I. Вл. Соловьев и Л. Толстой // Литературная учеба. 1987. № 3. — *255.*

[8] Вл. Соловьев имеет в виду религиозные воззрения Л. Толстого и его последователей; см.: *Соловьев В. С.* Идолы и идеалы // Собр. соч. Т. V. — *257.*

[9] хорошо (древнеевр., греч.) (Быт. 1, 10, 12, 18, 21, 25); хорошо весьма (древнеевр., греч.) (Быт. 1, 31). — *258.*

[10] Притч. 3, 19—20. — *258.*

[11] Матф. 5, 45. — *260.*

[12] Матф. 5, 48. О «демоне» Сократа см.: *Платон.* Апология Сократа 31d, Федр 242b, Теэтет 151a. — *265.*

[13] Рим. 8, 9, 11; 1 Коринф. 3, 16; 2 Тим. 1, 14. — *266.*

Глава девятая
Действительность нравственного порядка

Впервые опубликована в «Вопросах философии и психологии» (1896. № 31(1). Январь. С. 107—130).

[1] дом божий (древнеевр.) (Быт. 12, 8; 35, 7). — *269.*

[2] Иоан. 10, 22—38; 1, 9—14. — *272.*

[3] Рим. 8, 19—21. — *275.*

[4] всеобщее (полное) спасение (греч.). Апокатасис (т. е. неизбежное спасение, просветление и соединение с Богом всех, включая дьявола) — одна из главных идей Оригена. — *276.*

[5] Иоан. 1, 12. — *276.*

[6] См.: *Кант И.* Трактаты и письма. С. 129. — *277.*

[7] Деян. 9, 1—19. — *278.*

[8] Имеется в виду письмо О. Конта (1857) к своему ученику Сабатье, являвшемуся посредником между Контом и иезуитами в неудавшихся переговорах по поводу совместной программы. Конт писал, что удивляется отсталости иезуитских руководителей, «не понимающих неизмеримого превосходства Игнатия Лойолы перед Иисусом» (*Соловьев В. С.* Собр. соч. Т. 10. С. 383). — *278.*

[9] См. там же. С. 383—385. — *278.*

[10] Гал. 3, 27; Рим. 13, 14. — *280.*

[11] косвенным образом, но и прямо (лат.). — *280.*
[12] Лук. 1, 38. — *280.*
[13] Матф. 5, 48. — *280.*

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ДОБРО ЧЕРЕЗ ИСТОРИЮ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Глава десятая

Личность и общество

Впервые опубликована вместе с последующей главой одиннадцатой в «Книжках Недели» (1896. № 5. Гл. I — VIII. С. 5—28; Гл. IX — XVI. № 8. С. 5—38).

[1] Имеются в виду «Божественная комедия» Данте и «Arcana coelestia» Сведенборга (рус. сокр. перевод — «О небесах, о мире духов и об аде». Лейпциг, 1863). — *283.*

[2] *Morgan L. H.* Leaque of the Ho-de-no-sau-nee, or Iroquois. Rochester; New York, 1851 (*Морган Л. Г.* Лига Ходеносауни, или ирокезов. М., 1983). — *290.*

[3] Драма «Борис Годунов», следующее посвящение: «Драгоценной для россиян памяти Николая Михайловича Карамзина сей труд, гением его вдохновенный, с благоговением и благодарностию посвящает Александр Пушкин». — *294.*

[4] *Дидона* — в античной мифологии сестра царя Тира, основательница Карфагена, Ромул и Рем — близнецы, основатели Рима. — *294.*

[5] См.: *Whately R.* Historical Doubts Relative To Napaleon Buonaparte. London, 1819 (Исторические сомнения относительно Наполеона Бонапарта). — *294.*

[6] *Софокл.* Антигона 73. — *297.*
[7] Там же 74—77. — *297.*
[8] Там же 453. — *297.*
[9] Там же 454 — 459. — *300.*
[10] Там же 189—190. — *300.*
[11] Там же 677—678. — *300.*

Глава одиннадцатая

Историческое развитие лично-общественного сознания в его главных эпохах

Впервые опубликовано в «Книжках Недели» (1896. № 5).

[1] См.: *Smith W. R.* Lectures on the Religion of the Semites. First Series. The Fundamental Institution. London, 1889 (*Смит У. Р.* Лекции по религии семитских народов. Раздел первый. Основные институты). — *304.*

[2] Быт. 29—31. — *304.*

[3] Разбор книги Льва Мечникова «La civilisation et les grands fleuves historiques» (Цивилизация и великие исторические реки) (Paris, 1889) Вл. Соловьев дал в статье «Из философии истории» (Вопросы философии и психологии. 1891. № 9(5). Сентябрь. С. 133—157. См. также: Собр. соч. Т. VI). Вероятно, имеется в виду статья известного историка П. Г. Виноградова «И. В. Киреевский и начало московского славянофильства» (Вопросы философии и психологии. 1892. № 11(1). Январь. С. 98—126). — *305.*

[4] Исх. 1, 13. — *306.*

[5] Быт. 14, 17—21. — *307.*

[6] По-видимому, имеется в виду сборник раннебуддийских текстов,

который называется «Типитака» на языке пали или «Трипитака» на санскрите, что означает «Три корзины». — *309.*

[7] Между цитируемыми Вл. Соловьевым текстами и текстом книги Софокла в переводе Д. Мережковского (*Софокл.* Эдип в Колоне. СПб., 1902) встречаются незначительные расхождения. — *318.*

[8] См.: *Платон.* Тимей 50 с; *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов VII 136. — *319.*

[9] Малах. 4, 2. — *326.*

[10] Почти точная цитата из мистического сочинения «Tabula smaragdina» (Изумрудная таблица) — см.: Amphitheatrum sapientiae aeternae... Magdeburgi, Anno MDCVIII (Амфитеатр вечной мудрости... Магдебург, 1653), с которым Вл. Соловьев познакомился, по всей вероятности, во время занятий гностическими учениями в Британском музее в 1876 г. Эта же латинская фраза стала названием стихотворения Вл. Соловьева, написанного 16 мая 1876 г. и опубликованного в журнале «Русь» (1883. № 7).—*326.*

[11] См.: Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 1. С. 270—273. — *326.*

[12] См. прим. 3 к с. 138. — *327.*

[13] Положение Римского права. — *327.*

[14] См.: *Соловьев В. С.* Собр. соч. Т. 9. — *327.*

Глава двенадцатая
Отвлеченный субъективизм в нравственности

Впервые появилась только в первом издании. Написана в конце 1896 — начале 1897 г. Связана с полемикой с морально-этическими взглядами Л. Толстого и Б. Чичерина. Вызвала наиболее жесткую критику со стороны Б. Чичерина (*Чичерин Б. Н.* О началах этики // Вопросы философии и психологии. 1897. № 39 (IV). С. 586—701).

[1] старинная доблесть (лат.). — *329.*

[2] Имеется в виду гражданская война в США (1861—1865) и крестьянская реформа 1861 г. в России. — *337.*

Глава тринадцатая
Нравственная норма общественности

Впервые опубликована в «Вестнике Европы» (1894. № 12. С. 802—817) под названием «Нравственные основы общества». В первом издании название несколько изменено: «Нравственная основа общественности».

[1] Определение Аристотеля (Никомахова этика 1097 b 11—12, 1169 b 18; Политика 1253 a 2). — *342.*

[2] Имеется в виду Б. Н. Чичерин и его статья «О началах этики» (Вопросы философии и психологии. 1897. № 39. С. 647). — *346.*

[3] свободное вето (лат.). Право наложения единоличного запрета на постановление законодательного собрания в Римском сенате. — *346.*

[4] что невозможно (лат.). — *347.*

[5] См. наст. том с. 549. — *347.*

[6] Имеются в виду семьи Агамемнона и Эдипа. — *348.*

[7] Сенат и народ римский (лат.). Официальная формула, знаменовавшая носителя высшей государственной власти в Римской республике. — *350.*

[8] *Теренций.* Самоистязатель 77 (см.: *Теренций.* Комедии. М., 1985. С. 115). — *352.*

[9] Иоан. 19, 5. — *352.*

[10] Матф. 13, 33, 24—30, 31—32. — *352.*

[11] Вл. Соловьев, вероятно, имеет в виду слова Геродота (История IV 191), но допускает неточность, так как Геродот рассказывает о «песьеголовых» людях, живущих не «по Днепру или Дону», а на севере Африки. Или Страбона (I 2, 35), который помещает песьеголовцев там же, где и Геродот. Ошибка Вл. Соловьева легко объяснима тем фактом, что и в европейской и в русской культурах словом «песьеголовец» называли неких существ, живущих за пределами мыслимой земли. Ср.: *Даль Вл.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1980. Т. III. С. 105.— *353.*

Глава четырнадцатая
Национальный вопрос с нравственной точки зрения

Впервые опубликована в «Вестнике Европы» (1895. № 1. С. 337—355) под заголовком «Народность с нравственной точки зрения».

[1] См. прим. 8 и с. 257; ср. антитолстовские высказывания в «Трех разговорах» (Собр. соч.). — *357.*

[2] *Вергилий.* Энеида VI 851 (вероятно, перевод авторский, ср. другой перевод на с. 468). — *362.*

[3] *Гораций.* Оды III 3, 6 — 7 (ср.: Оды Квинта Горация Флакка. СПб., 1856. С. 69). — *362.*

[4] См.: *Соловьев В. С.* Собр. соч Т. 5. — *363.*

[5] Дан. 2, 37—45. — *363.*

[6] Исайя 11, 10. — *363.*

[7] *Гёте.* Фауст. Ч. I (вероятно, пер. Вл. Соловьева).—*364.*

[8] *Chwolson D.* Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes. Memoires de L'Academie Imperiale des Sciences de Saint-Petersbourg. VII Serie. T. XLI. SPb, 1893. P. 1—132 (*Хвольсон Д.* Последняя пасхальная трапеза Христа и день Его смерти. Записки Императорской Санкт-Петербургской Академии наук. СПб., 1893. Сер. VII. Т. XLI. С. 1—132). — *364.*

[9] Гал. 6, 15; Колос. 3, 11. — *365.*

[10] Рим. 8, 18, 23. — *365.*

[11] Рим. 8, 17; Гал. 6, 17; Филип. 3, 10. — *365.*

[12] Гал. 4, 19. — *365.*

[13] 1 Коринф. 12, 12—27. — *365.*

[14] *Соловьев С. М.* Собр. соч. СПб., 1882. Т. 1. «Философия Библейской истории» (Загреб, 1887) в переработанном виде под названием «История и будущность теократии» опубликована в Собр. соч. (Т. 4). — *366.*

[15] Имеются в виду мореплаватель Америго Веспуччи, флорентиец, член испанской и португальской экспедиции к берегам Южной Америки. Впервые высказал предположения, что эти земли — новая часть света, которую он и назвал Новым Светом. *Другой итальянец,* лотарингский ученый, картограф М. Вальдзенмюллер, назвал новую часть света — в честь А. Веспуччи — Америкой.—*369.*

[16] применительно к человеку (лат.).—*370.*

[17] См.: *Reville A.* Historie des religions. Paris, 1885. VII. Les religions du Mexique, de l'Amerique centrale et du Perou. 371 (*Ревиль А.* История религий. Париж, 1885. Т. II. Религии Мексики, Центральной Америки и Перу). — *371.*

[18] Термин И. Ньютона.—*373.*

[19] Имеется в виду Пушкинская речь Ф. М. Достоевского.—*375.*

[20] См.: *Чичерин Б. Н.* О началах этики // Вопросы философии и психологии. 1897. № 39 (IV). С. 651.—*379.*

Глава пятнадцатая
Уголовный вопрос с нравственной точки зрения

Впервые опубликована в «Вестнике Европы» (1895. № 3. С. 212—235) под заголовком «Принцип наказания с нравственной точки зрения».

[1] См.: *Гомер.* Илиада. — *383.*

[2] См.: *Соловьев Вл.* Магомед, его жизнь и религиозное учение. СПб., 1902. См. также: Собр. соч. Т. 6. — *384.*

[3] См.: *Аристотель.* Политика 1255 а — b 15. — *388.*

[4] Одно из положений Римского права. — *397.*

Глава шестнадцатая
Экономический вопрос с нравственной точки зрения

Впервые опубликована в «Вестнике Европы» (1896. № 12. С. 536—569).

[1] Матф. 25, 34—35. — *407.*

[2] попустительство, вседозволенность (фр.). — *408.*

[3] некоторая расточительность (лат.). — *409.*

[4] См., напр.: *Милль Дж.* Основы политической экономии II. — *411.*

[5] См., напр.: О воспитании при строе гармонии. М., 1939.—*413.*

[6] случайно (лат.).—*414.*

[7] Ср.: Матф. 4,4. Лук. 4,4.— *414.*

[8] По не очень уверенному указанию самого Вл. Соловьева статья Жюля Симона была напечатана в «Figaro» осенью 1893 г. Разбор этой статьи дан Вл. Соловьевым в статье «Нравственные основы общества» (вошедшей в переработанном виде в «Оправдание добра») (Вестник Европы. 1894. № 12. С. 802).—*416.*

[9] См.: Русский Вестник. 1878. № 10.—*416.*

[10] Быт. 3,19. — *417.*

[11] *Bastiat F.* Les harmonies economiques. Paris, 1850 (Экономические гармонии). — *418.*

[12] См. статью «Арест на пароходе», подписанную псевдонимом «Онъ» (Новое время. 1896. 20 авг. С. 3). — *421.*

[13] В указанном Соловьевым № 7357 «Нового Времени» от 21 августа 1896 г. в неозаглавленной заметке о кондукторах подобных сведений не содержится.—*421.*

[14] Вышла в Санкт-Петербурге в 1894 г. — *422.*

[15] Лук. 18, 24. — *424.*

[16] Матф. 6, 21. Лук. 12, 34. — *431.*

[17] Матф. 10, 10. — *433.*

[18] Ср.: *Крылов И.* Свинья под дубом. — *436.*

[19] Матф. 10, 42; 18, 6; 25, 40. — *436.*

[20] Пс. 127, 3. — *438.*

[21] Очевидно, Вл. Соловьев цитирует латинское «res mediae», которым стоики обозначали то, что не есть ни доброе, ни злое. Ср.: *Цицерон.* De finibus bonorum et malorum III 16. — *438.*

[22] *Исаев А. А.* Начала политической экономии. СПб., 1894. С. 430. — *439.*

Глава семнадцатая
Нравственность и право

Впервые опубликована в «Вестнике Европы» (1895. № 11. С. 323—336).

[1] Быт. 1, 27. Матф. 5, 48. — *441.*

[2] Рим. 8, 21. — *441.*

[3] Трудно определить, имеет ли Вл. Соловьев в виду наиболее капитальный труд данного автора (*Таганцев Н. С.* Курс лекций по русскому уголовному праву. СПб., 1887—1892. Вып. I — IV) или иной его же учебник (напр., Курс русского уголовного права. СПб., 1874 или 1879). Указанный пример приемлем и для одного и для другого изданий.—*442.*

[4] *Гёте.* Фауст. К сожалению, атрибутировать перевод не удалось. Возможно, он авторский. — *444.*

[5] «Через четверть века после Гёте», т. е. примерно в середине XIX в., идея естественного права отрицалась господствовавшей тогда исторической школой права, главными представителями которой в Германии были Карл фон Савиньи, Карл Фридрих Айхгорн, Якоб Гримм.— *444.*

[6] Матф. 5, 44. — *447.*

[7] Матф. 5, 21. — *450.*

[8] Рим. 10, 5. Гал. 3, 12. — *451.*

[9] Еккл. 9, 4. — *459.*

Глава восемнадцатая
Смысл войны

Впервые опубликована в «Литературном приложении к «Ниве»» (1895. № 7. С. 420—462) с подзаголовком «Из нравственной философии». Сразу после выхода вызвала полемику. Наиболее замечен своим влиянием и ожесточенностью критики был А. Волынский, выступивший в «Северном Вестнике» (1895. № 9) с разгромной рецензией.

[1] «Bellum omnium contra omnes». Выражение из «Левиафана» Т. Гоббса (см.: *Гоббс Т.* Избр. произв. М., 1964. Т. 2. С. 149—154). Для Гоббса же источником явилась фраза из «Законов» Платона: «... все находятся в войне со всеми...» (626 d).— *466.*

[2] *Вергилий.* Энеида VI 851. Ср. прим. к с. 362. — *468.*

[3] Пс. 18, 5. — *470.*

[4] Дан. 7. — *470.*

[5] Дан. 4, 7. Матф. 13, 32. — *471.*

[6] Рим. 13, 4. — *471.*

[7] Откр.; Апок. 21, 2. — *471.*

[8] Австро-итало-французская (1859); австро-датско-прусская (1864); австро-прусская (1866); франко-прусская (1870) войны. — *475.*

[9] *Пергам* — город в Малой Азии. До 130 г. до нашей эры — столица Пергамского государства, после — главный город римской провинции Asia propria. — *476.*

[10] Строки из стихотворения Вл. Соловьева «Ex oriente lux». — 477.

[11] По-французски «Черные флаги» (Pavillous noirs) — название воинственных обитателей верхнего течения Красной реки в Тонкине. Совершали нападения на французских колонизаторов. — *481.*

[12] Состоялся в 1893 г. — *483.*

[13] Эти слова по своему смыслу передают содержание выступлений на конгрессе Вивекананды (настоящее имя — Нарендранатх Датта) — индийского мыслителя-гуманиста и общественного деятеля (см.: *Swami Vivekananda.* The complete works. Mayavati, 1947. V. I. P. 12—18). — *483.*

Глава девятнадцатая
Нравственная организация человечества в ее целом

Впервые опубликована в «Вопросах философии и психологии» (1896. № 34 (4). Сентябрь — октябрь. С. 579—608) под заголовком «Нравственная организация человечества».

[1] *Тегнер Э.* Фритиоф, скандинавский богатырь. Воронеж, 1874. С. 51, 55. В предпоследней строчке допущена неточность. Строчка должна читаться так: «Мы из холмов, о Торстен, у вод воспрянем». — *487.*

[2] Там же. С. 55. — *488.*

[3] Ефес. 5, 32. Ос. 3, 1. Иоан. 3, 29. Откр.; Апок. 21, 2. — *490.*

[4] См.: *Леонтьев К. Н.* Отец Климент Зедергольм. М., 1882. — *491.*

[5] Откр.; Апок. 1, 18. — *494.*

[6] Быт. 11, 1—9. — *499.*

[7] Марк. 10, 18. — *505.*

[8] 1 Коринф. 1, 20. — *507.*

[9] Иоан. 15, 19; 17, 14. — *507.*

[10] Рим. 7, 19. — *510.*

[11] Колос. 2, 9. — *511.*

[12] Иоан. 5, 36, 23, 30. — *511.*

[13] Иоан. 20, 21. — *512.*

[14] См.: Великий спор и христианская политика // Собр. соч. Т. 4. Догматическое развитие церкви вошло в первую часть работы: История и будущность теократии // Там же. La Russie et l'Eglase Universelle. Paris, 1889 (Россия и Вселенская Церковь. М., 1911). — *513.*

[15] См.: Собр. соч. Т. 3. — *514.*

[16] Деян. 10, 5—6, 33. — *515.*

[17] Деян. 10, 34—44. — *516.*

[18] Деян. 10, 2. — *516.*

[19] злоупотребление не отменяет употребление (лат.). — *517.*

[20] *Вергилий.* Энеида VI 851. — *517.*

[21] Деян. 10, 4. — *517.*

[22] Марк. 6, 6. Иоан. 17, 12. — *518.*

[23] Матф. 5, 17 — 18. — *519.*

[24] Деян. 5, 1—3. — *520.*

[25] Ср.: Откр.; Апок. 2, 6, 15. — *520.*

[26] 1 Коринф. 5, 1. — *520.*

[27] Полн. собр. русских летописей. М., 1962. Т. I. С. 277. — *520.*

[28] *Данте А.* Божественная комедия. Чистилище VI 78. — *521.*

[29] Матф. 9, 13. — *522.*

[30] сила дает право (нем.). — *525.*

[31] Матф. 2, 16. — *526.*

[32] *Jhering R. von.* Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung. 5 Auf. T. 1—2. Leipzig, 1891—1894 (Дух римского права в разные периоды его развития). — *527.*

[33] См.: *Островский А. Н.* Гроза. Акт II. Сцена I. — *528.*

[34] Матф. 4, 23; 9, 35. — *530.*

[35] по обязанности (лат.). — *532.*

[36] королевский указ о изгнании или заточении без суда и следствия (фр.). — *535.*

ПРИЛОЖЕНИЕ
ФОРМАЛЬНЫЙ ПРИНЦИП НРАВСТВЕННОСТИ (КАНТА) — ИЗЛОЖЕНИЕ И ОЦЕНКА С КРИТИЧЕСКИМИ ЗАМЕЧАНИЯМИ ОБ ЭМПИРИЧЕСКОЙ ЭТИКЕ

Редактор первого издания «Собрания сочинений Владимира Сергеевича Соловьева» С. М. Соловьев писал, что, «собираясь переиздать

«Критику отвлечённых начал», В. С. Соловьев несколько раз принимался за пересмотр и исправление этого сочинения, но всякий раз очень неохотно, и скоро бросал работу; он исправил только четыре главы и под названием «Формальный принцип нравственности» поместил этот отрывок в виде приложения к книге «Оправдание добра», вышедшей в 1897. М. С.» (см.: *Соловьев В. С.* Собр. соч. Изд. 1. Т. 2. С. 350).

[1] данное (лат.); потому что (греч.); искомое (лат.). Эта фраза почти дословно взята из А. Шопенгауэра: Die beiden Crundprobleme der Ethick. Leipzig, 1860. P. 137—138. Рус. пер.: *Шопенгауэр А.* Две основные проблемы этики // Полн. собр. соч. Т. IV. С. 143. — *549.*

[2] животным (лат.). — *552.*

[3] нераздельным началом (лат.). — *552.*

[4] См. прим. 9 к с. 168. — *554.*

[5] См.: *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Собр. соч. Т. 4. Ч. 1. С. 234—235, 236. — *559.*

[6] Там же. С. 236—237. — *560.*

[7] См. там же. — *560.*

[8] См. там же. С. 238. — *561.*

[9] См. там же. С. 245 — 246. — *561.*

[10] См. там же. С. 249. — *562.*

[11] См. там же. С. 253—258. — *565.*

[12] См. там же. С. 260—261. — *566.*

[13] См. там же. С. 261—264. — *566.*

[14] См. там же. С. 267—270. — *568.*

[15] См. там же. С. 272—273. — *569.*

[16] См. там же. С. 275, 276. — *570.*

[17] См. там же. С. 276—277. — *570.*

[18] См. там же. С. 278—279. — *571.*

[19] См. там же. С. 277. — *571.*

[20] См. там же. С. 288, 289. — *572.*

[21] См. наст. том с. 112—113.— *572.*

КРИТИКА ОТВЛЕЧЕННЫХ НАЧАЛ

«Критика отвлеченных начал» — докторская диссертация Вл. Соловьева, защищенная им 6 апреля 1880 г. в Петербургском университете. Над этой книгой Вл. Соловьев работал в течение трех лет, меняя время от времени свои планы. Так, в 1878 г., уже опубликовав по крайней мере первые девять глав, он пишет своему другу князю Д. Н. Цертелеву: «На днях, после продолжительного размышления, я принял два благоразумных решения: ...2) в виде докторской диссертации издать только... чисто философскую часть системы, именно положительную диалектику, распространив ее надлежащим образом...» (Письма Вл. С. Соловьева. Т. II. С. 240). Однако в конце концов Соловьев представил к защите всю книгу, опубликованную в 1877—1880 гг. в журнале «Русский Вестник». В 1880 г. «Критика отвлеченных начал» вышла в Москве отдельной книгой.

На самой защите диссертации с критикой различных положений работы Вл. Соловьева выступили семь оппонентов. Наиболее серьезным было выступление первого официального оппонента профессора Владиславлева, возражавшего «против допущенного докторантом распространения нравственной обязанности на все живые существа» и против того, что «в диссертации основанием идеального общества признается начало любви», а это «не соответствует действительному состоянию человечества» (Отчет о защите в изложении Вл. Соловьева в письме к А. А. Кирееву 1881 г. // См.: Письма. Т. II. С. 99. 100). «...Ни с одним из них (возражений.— *С. К.*) докторант не нашел возможным согласиться» (Там же.

100). Не согласился Вл. Соловьев и с мнением второго оппонента, профессора богословия Рождественского, объявившего религиозные воззрения докторанта «близко сродными с воззрениями Шеллинга и Шлейермахера...». Это вызвало беспокойство оппонента потому, что они «могут быть поняты в пантеистическом смысле и дать повод к заблуждениям» (Там же. 100). Вл. Соловьев, признав свою близость к «так называемой положительной философии» позднего Шеллинга, настоял на отделении этой позиции от воззрений Шлейермахера и пантеизма раннего Шеллинга.

Возражения остальных оппонентов были настолько беспомощны, что философу не стоило большого труда их опровергнуть. По воспоминаниям современников, защита была признана блестящей.

В настоящем издании в целях экономии объема публикуется только часть этой работы (с XXV главы), так как основные положения первых глав вошли в «Оправдание добра». Текст печатается по изданию 1880 г.

[1] *Hartmann E. von.* Phanomenologie des sittlichen Bewusstseins. Berlin, 1879 (Феноменология нравственного сознания). — *588.*

[2] 2 Езд. 4,41. — *590.*

[3] Иоан. 14, 2. — *590.*

[4] См. прим. 2, 3, 4 к с. 252. — *592.*

[5] См.: *Кант И.* Собр. соч. Т. 4. Ч. 1. С. 454—466. — *595.*

[6] См. прим. 12 к с. 265. — *595.*

[7] необходимое условие (лат.). — *599.*

[8] *Гегель.* Феноменология духа. Гл.: Чувственная достоверность, или «это» и мнение // Соч. Изд. 2. Берлин, 1841. Т. 2. Рус. пер.: *Гегель.* Соч. М., 1959. Т. IV. С. 51—52. — *601.*

[9] Там же. С. 58. — *604.*

[10] Там же. С. 54. — *606.*

[11] Там же. С. 55—57. — *608.*

[12] Там же. С. 57—58. — *609.*

[13] См.: *Аристотель.* Метафизика. 983 b 7—33, 984 a 1—17. — *617.*

[14] сведение к абсурду (лат.). — *625.*

[15] См.: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 339—340. — *626.*

[16] См., напр.: *Cauchy A. L.* Exercices mathematiques. Paris, 1826—1829 (Математические упражнения); *Grassmann H.* Die neuere Algebra und Ausdehnungslehre Mathem. Annal. 1874. N 8 (Новая алгебра и теория протяженности). — *628.*

[17] См. наст. том с. 753—755. — *628.*

[18] признак (лат.). — *631.*

[19] вечные истины и универсалии (лат.). — *660.*

[20] порочный круг; то же самое через то же самое (лат.). — *660.*

[21] Источник не обнаружен. — *667.*

[22] См.: *Милль Дж. С.* Система логики, силлогистической и индуктивной. М., 1914. С. 55.—*682.*

[23] в чистом акте (лат.). — *683.*

[24] логос всего сущего, вселенский логос (греч.). — *694.*

[25] субъективная причина (нем.). — *694.*

[26] Источник не установлен. — *702.*

[27] полный, совершенный, независимый, самостоятельный, неограниченный, положительный, безусловный, абсолютный; от отделять, освобождать, завершать, доводить до совершенства (лат.). — *703.*

[28] единое и все (греч.). — *703.*

[29] И все к небытию стремится,
Чтоб бытию причастным быть.

(Пер. Н. Вильмонта)

Цитата из стихотворения Гёте «Eines und Alles» (Одно и всё). — *704.*

[30] Термины Аристотеля (см.: Метафизика 1044 а 19, 1049 а 28). — *705.*

[31] Строки из стихотворения Вл. Соловьева «Как в чистой лазури затихшего моря», написанного в марте 1875 г. и полностью опубликованного только в 1915 г. в сб.: *Соловьев Вл.* Стихотворения (М., 1915). См.: *Соловьев В. С.* Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С. 60.— *706.*

[32] Вл. Соловьев, очевидно, имеет в виду тех представителей материалистического направления в естествознании XIX в., которые стояли на позициях научного исследования психики: Т. Рибо, Дж. Раш и др. На обусловленность психики объективными факторами указывали русские физиологи и психологи К. В. Лебедев, Е. О. Мухин, И. Е. Дядьковский и др. — *707.*

[33] вещество, материя (греч.). — *708.*

[34] Такое учение о материи содержится у Плотина. Ср.: «...бытие материи должно быть чем-то неопределенным и лишенным формы...». Энеады II 4, 2 (Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 1. С. 539). — *708.*

[35] Концепция динамизма, которой придерживались Кант, Гегель и др., была научно опровергнута в начале XIX в. Дальтоном (открытие закона простых кратных отношений в химии). В первой половине и середине XIX в. в химию проникли агностическая теория типов и витализм. — *708.*

[36] Дух, имеющий силу в нас, обитает именно в нас, но не в Тартаре, И не в небесных созвездиях. Наоборот, их самих он создал (лат.) (пер. А. Ф. Лосева). — *713.*

[37] все, что мы видим в мире, объясняется другим миром, который мы не видим (фр.). — *729.*

[38] нет ничего в интеллекте, чего до этого не было в чувственном ощущении (лат.),— основное положение сенсуализма, восходящее к Аристотелю (см.: О душе 403 а 2—25, 406 b 11). Это положение было использовано Фомой Аквинским (см.: Сумма теологии I 12, 12 с). Особое значение приобрело в теории познания Дж. Локка (см.: Опыт о человеческом разуме II 1, 24). — *733.*

[39] «Сумма теологии» (1265—1274) — монументальный труд Фомы Аквинского; считается незавершенным. — *740.*

[40] Кант противоречит самому себе в том, что, в то время как он представил категории a priori интеллигибельными и предшествующими опыту, он не допускает никакого их движения к новым интеллигибельным предметам. В то же время он перемещает известные три постулата — Бога, бессмертие и свободу — из метафизики в этику, из теоретического разума в практический. Но этим он не только колеблет сами постулаты, отсылая от ясной и прочной основы разума к шаткому и спутанному пристанищу внутреннего чувства, но и поступает αφἰλοδόφς (нефилософски) и пренебрегает самой первой обязанностью философии. Теоретические догматы выводятся из практической сферы вопреки природе философии, для которой характерно выведение практического из теоретического. Вышеупомянутые три теоретических догмата гораздо более ясны и менее неопределенны, чем то спорное и сомнительное чувство, которое, в соответствии с новой господствующей манерой, без должного размышления постулируется и выводится на сцену под именем категорического императива. Разве это не значит выводить Бога из машины? (лат.). — *746.*

[41] *Goethe.* Allerdings (Dem Physiker). Goethes samtliche Werke. Bd 2. S. 259. В тексте воспроизводится неточно. В оригинале:

Ins Innre der Natur —
O du Philister!

Dringt kein erschaffener Geist.
Тайник природы навсегда
(Ах ты, филистер нудный!)
Для бренного ума закрыт.
Пер. О. Румера. — *747*.

[42] Весомую материю следует мыслить в пространственном отношении как разделенную на дискретные части, между которыми находится вечная невесомая субстанция. Хотя природа и связи этой субстанции с весомой материей еще во многих отношениях сомнительны, но ее во всяком случае нельзя локализировать в пространственном отношении как материю и мыслить разделенной на дискретные части, между которыми либо существует абсолютно пустое пространство, либо имеется нечто, что уже не оказывает какого-либо влияния на физические явления.

Все самые маленькие части (атомы), весомые и невесомые, соотносятся друг с другом посредством сил и подчиняются тем самым общим законам равновесия и движения, которые установлены в любой точной механике для больших и малых, весомых и невесомых масс. Последние атомы являются либо сами по себе неразрушимыми, либо по крайней мере в области физики и химии нет средства, чтобы их разрушить, и не имеется никакого основания, чтобы признать возможность их разрушения или превращения в жидкое состояние.

Этими последними атомами образуются в сфере весомого вещества более или менее маленькие группы (так называемые молекулы, или сложные атомы), которые тем далее отделяются друг от друга, чем теснее связаны атомы любой группы; существует градация, по которой могут строиться еще более высокие группы, так что более маленькие группы объединяются снова в большие. Эти состоящие из атомов молекулы, конечно, могут быть разъединены, и составляющие их атомы могут образовывать новые соединения.

О размере последних атомов известно лишь, что он гораздо больше размера соответствующих атомов. Ничего неизвестно также об абсолютных размерах атомов, да и имеют ли последние атомы указанные размеры.

Силы атомов по своей природе являются отчасти притягивающими, отчасти отталкивающими; по крайней мере до сих пор не удалось еще объяснить их как только притягивающие. Они оказывают влияние на размер частиц. Точный закон этих сил неизвестен (нем.) (*Фехнер Г. Т.* О физическом и философском учении об атомах. Изд. 2. Лейпциг, 1864). — *754*.

[43] Поскольку нет возможных пределов малой величины, которые можно было бы указать для молекул тел, не является ли более простым, более естественным, более элегантным рассматривать последние молекулы тел как лишенные измерений, что предполагали Ампер и Коши, или лучше сводить их к простым центрам действия, как это сделал М. Фарадей? (фр.). — *754*.

[44] Мы сможем сравнить некую реальную и положительную идею с невидимой и непротяженной точкой, обратившись к геометрии... Приобретенная таким путем идея будет представлять собой как раз то, что занимает промежуточное положение между геометрической точкой и физической, материальной точкой и что вследствие этого, по нашему мнению, будет иметь такие реальные качества, как сила инерции и те активные силы, которые будут принуждать две точки попеременно приближаться друг к другу или попеременно удаляться друг от друга, откуда следует, что, когда этот процесс будет достаточно сильным, произойдет воздействие на наши органы чувств и в них смогут произойти движения, которые, пройдя через наш мозг, вызовут восприятие в душе и таким образом будут представлять собой нечто чувственное, а именно материальное и реальное, а не чисто воображаемое (лат.) (*Боскович Р. И.* Теория натуральной

философии, приведенная к единому закону сил, существующих в природе. Венеция, 1763. § 136). — *755.*

[ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ]

В Заключении главной своей работы — «Оправдание добра» — Вл. Соловьев писал: «...разумная вера в абсолютное Добро опирается на внутреннем опыте и на том, что из него с логическою необходимостью вытекает. Но внутренний религиозный опыт есть дело личное и с внешней точки зрения условное. А потому, когда основанная на нем разумная вера переходит в общетеоретические утверждения, от нее требуется теоретическое оправдание» (наст. том с. 547). Именно такую задачу — «оправдание истины» — призвано было решить новое произведение философа. Три первые статьи из задуманного большого труда были опубликованы в журнале «Вопросы философии и психологии». Уже во время издания теоретические размышления Вл. Соловьева вызвали серьезные критические споры (см., напр.: *Лопатин Л. М.* Вопрос о реальном единстве сознания // Вопросы философии и психологии. 1899. № 50 (5). С. 861—880). Под принятым редактором первого Собр. соч. названием «Теоретическая философия» данные статьи вошли в научный обиход.

[1] Соответственно трем «природным» основаниям нравственности — стыду, жалости и благоговению — Вл. Соловьев различает три типа добра: нравственное отношение к природе, нравственное отношение между людьми и благоговейное отношение к Богу. Взятые вместе, они и составляют триединую идею Добра (см. наст. том с. 130—132). — *758.*

[2] *Бэкон Фр.* Предисловие к Толкованию Природы. По мнению Джеймса Спеддинга, одного из наиболее основательных исследователей и издателей Бэкона, данная работа философа, впервые опубликованная Исааком Грутером (Лондон, 1653) в разделе «Философские устремления» (Impetus Philosophici), является началом утерянной работы Бэкона (см.: The works of Francis Bacon. London, 1870. V. III. P. 507). Отрывок из этой работы Вл. Соловьев излагает по-русски достаточно близко к тексту, поэтому давать еще и дословный перевод не имеет смысла. Данная работа Бэкона вошла в его английское Полное собрание сочинений (Ibid. P. 518—520). — *760.*

[3] *Пушкин А. С.* Поэту. — *762.*

[4] См.: *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. М., 1986; см. также, напр.: Явление и сущность в жизни сознания // Вопросы философии и психологии. 1895. № 30 (5). С. 619—652; Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Там же. 1896. № 32 (2). С. 264—298. — *776.*

[5] См.: *Декарт Р.* Избр. произв. М., 1950. С. 426. — *777.*

[6] сомневаюсь, следовательно, существую; мыслю, следовательно, существую (лат.) // Начала философии I 7, 9 (Там же. С. 428). —*777.*

[7] интуитивное знание (фр.). Вл. Соловьев использует выдержки из писем Декарта, приведенные в кн.: Избр. соч. Декарта (изд. Гарнье. Париж, 1865. Oeuvres choisies de Descartes. Paris, 1865). В свою очередь Гарнье пользовался изданием «Письма Декарта» XVII в. (Lettres de Mr. Descartes. Paris, 1666—1667. V. 1—3). Т. 3. С. 639.—*777.*

[8] Рассуждение о методе. Ч. 4. См.: *Декарт Р.* Избр. произв. С. 282—289. — *777.*

[9] предвосхищение основания (лат.). — *779.*

[10] Соловьев ссылается на «Приложение» самого Декарта к его работе «Метафизические размышления». — *779.*

[11] шишковидная железа (лат.) — по Декарту, «главное местопребывание души». См.: *Декарт Р.* Страсти души I 31—32 (Избр. произв. С. 611). — *780.*

[12] Страсти души (1649) // См. там же. С. 595—700. — *780.*

[13] для того, чтобы мыслить, нужно быть (лат.). См. прим. 8 к с. 777. — *781.*

[14] мыслящая вещь, субстанция умственная, мыслящая или духовная (лат.). См.: Начала философии I 53, 54 (*Декарт Р.* Избр. произв. С. 449).—*781.*

[15] вещь, субстанция (лат.). — *781.*

[16] Начала философии (*Декарт Р.* Избр. произв. С. 409—544). — *781.*

[17] сущность, чтойность, наличное бытие (лат.). Последний термин принадлежит Аристотелю, но Вл. Соловьев употребляет его, видимо, в значении, характерном для философии Иоанна Дунс Скотта, т. е. differentia individualis — сущность индивидуальности. — *782.*

[18] *Виктор Кузен.* Истинный смысл декартовской энтимемы: я мыслю, следовательно, существую. — В приложении к «Oeuvres choisies de Descartes» (P. 433—434). — *782.*

[19] кто хорошо выявляет различия, тот хорошо учит (лат.). — *783.*

[20] становящийся, находящийся в процессе становления (нем.). — *785.*

[21] правильное, опирающееся на разум мнение (лат.). — *785.*

[22] См.: *Лейбниц Г. В.* Монадология // Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1; *Main de Biran.* Essai sur les Fondements de la psychologie. Paris, 1859 (Мен де Биран. Очерк об основаниях психологии). — *794.*

[23] Вероятно, имеется в виду английская ветвь эмпирической психологии. Главные представители в XIX в.: Джеймс Милль, С. Бэлли, Дж. С. Милль и А. Бен. К ним примыкали Г. Спенсер и Льюис. — *796.*

Статья II

[1] неизгладимая черта, непреходящее свойство (лат.). — *802.*

[2] к этому (лат.). В данном контексте — для этого случая. — *802.*

[3] Статья, о которой упоминает Вл. Соловьев: *Страхов Н.* О задачах истории философии // Вопросы философии и психологии. 1894. № 21.—*806.*

Статья III

[1] все течет (греч.). — *819.*

[2] общеобязательный (нем.). — *819.*

[3] смутное желание (лат.). — *819.*

[4] великая истина (греч.). — *820.*

[5] преодоленная точка зрения (нем.). — *823.*

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ
к «Оправданию добра»

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

к «Критике отвлеченных начал» и «Теоретической философии»

СОДЕРЖАНИЕ

Соловьев В. С.

С60 Сочинения в 2 т. Т.I/Сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги; Примеч. С. Л. Кравца и др.— М.: Мысль, 1988.— 892, [2] с., 1 л. портр.— (Филос. наследие. Т. 104)

ISBN 5-244-00192-2
ISBN 5-244-00193-0

В первый том сочинений русского философа-идеалиста входят обобщающий труд по этике «Оправдание добра. Нравственная философия» и труды по теории познания «Критика отвлеченных начал» и «Теоретическая философия».

Для философов и историков культуры.

С $\frac{0301030000\text{-}130}{004(01)\text{-}88}$ **Без объявления** **ББК 87.3(2)**

Владимир Сергеевич Соловьев

СОЧИНЕНИЯ В ДВУХ ТОМАХ

Том I

Заведующая редакцией *Л. В. Литвинова*
Редактор *В. Г. Сукач*
Младший редактор *К. К. Цатурова*
Оформление серии художника *В. В. Максина*
Художественный редактор *С. М. Полесицкая*
Технический редактор *Л. П. Гришина*
Корректор *С. С. Новицкая*

ИБ № 3736

Сдано в набор 10.10.87. Подписано в печать 08.07.88. Формат $84\times108^1/_{32}$. Бумага типографская № 1. Обыкн. новая гарнитура. Высокая печать. Усл. печатных листов 47,25 с вкл. Усл. кр.-отт. 47,25. Учетно-издательских листов 57,13 с вкл. Тираж 30 000 экз. Заказ № 1192. Цена 10 р.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский пр., 15.

Ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени Ленинградское производственно-техническое объединение «Печатный Двор» имени А. М. Горького Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 197136. Ленинград, П-136, Чкаловский пр., 15.

